

مركز دراسات الوحدة العربية

المشروع النهضوي العربي

مراجعة نقدية

الدكتور محمد عابد الجابري

المشروع النهضوي العربي

مراجعـــة نقـــدية



مركز دراسات الوحدة العربية

المشروع النهضوي العربي

مراجعة نقدية

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد
المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية/محمد عابد الجابري.
١٩٥ ص.
بيليوغرافية: ص ١٩١ - ١٩٥.
١. النهضة - البلدان العربية. ٢. القومية العربية.
٣. الايديولوجية. أ. العنوان.
320.54

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦
الطبعة الثانية: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٠

المحتويات

مدخل

أولاً: مشاهدات رجل من القرن الماضي

ويعود صاحبنا بذاكرته إلى «أيام زمان». . . ويدفعه الفضول إلى مراجعة ما كتبه في الموضوع فلاسفة وأدباء وسياسيون ومؤرخون، فيعجب العجب كله من كون ما حصل وتحقق هو شيء آخر تماماً غير ما توقعه الناس، غير ما كانوا يريدون ويتمنون.

في مثل هذا الوقت منذ مائة عام كان مشروع النهضة العربية الحديثة قد تبلورت أهدافه وتمايزت أصوات المبشرين به. ولو أن أحداً من رواده العرب، الذين كانوا يقيمون آنذاك في باريس أو لندن، قد بعث اليوم حياً ليرى ما تحقق من ذلك المشروع لهاله الأمر ولاحتار في إصدار حكم عام على ما سيسجله من فروق بين ما كان يحلم به رواد ذلك المشروع والمبشرون به، وبين ما آل إليه اليوم.

١ ـ إنه سيلاحظ أن القضايا الأساسية التي شكلت قوام فكر النهضة العربية في القرن الماضي ما زالت حية قائمة كمطالب وطموحات مع نهاية هذا القرن: فالوحدة العربية، والجامعة الإسلامية، والوقوف في وجه التدخل الأوروبي، وتحرير المرأة، ونشر التعليم، والأخذ بأكبر نصيب في الصناعة والتكنولوجيا، ومحاربة مظاهر التخلف في الفكر والسلوك، والوقوف في وجه الظلم والاستبداد، والمطالبة بالشورى والديمقراطية. . . الخ. هذه القضايا التي كانت تشكل في القرن الماضي قوام فكر النهضة وعنوان اليقظة، بالنسبة للعرب والمسلمين، ما زالت مطروحة اليوم، ما زالت أهدافاً ومطالب تنتظر التحقيق. ولا شك أن صاحبنا سيفاجئه هذا العدد العديد من أسماء الدول التي تتقاسم اليوم بلاد العرب وأرض

الإسلام، فهو لم يسمع في حياته الأولى ـ خلال القرن الماضي ـ سوى بعدد محدود منها، مثل الدولة العثمانية والدولة المغربية والدولة المصرية ومملكة اليمن ودولة إيران. . . والباقي «إيالات» أو «ولايات» تابعة. وسيحتاج صاحبنا إلى وقت ليس بالقصير لكي يتعود على أسماء ما يقوم اليوم، على أرض العرب والإسلام، من كيانات وحكومات، وقد يحس بالاختناق عندما يستعيد في ذاكرته شعار وحدة العرب «من بغداد إلى تطوان» أو شعار «الجامعة الإسلامية»، وهما الشعاران اللذان سادا الأوساط المثقفة في القرن الماضي، سيشعر بالاختناق لأن عملية «التوحيد» و«الجمع» أصبحت أكثر تعقيداً وأبعد منالاً.

٢ ـ وستزداد دهشة صاحبنا ويتعاظم عجبه عندما يلاحظ أن العالم كله قد تغير رأساً على عقب خلال هذه الحقبة من التاريخ الحديث، حقبة مائة سنة، وأنه قد عرف تطورات، وتحققت فيه تحولات، لم تكن تخطر على بال: سيلاحظ مثلاً أن أوروبا «الأنوار» التي كانت قد بشرت بالحرية والتقدم والسلام والرخاء لشعوب أوروبا نفسها وللعالم أجمع، تحت شعار «الحداثة»، قد سارت فيها ـ وبها ـ الرياح في اتجاهات أخرى، وقادتها إلى نتائج مخالفة ومناقضة تماماً لما كان يبشر به مشروع الحداثة الأوروبية ذاك. فلقد انزلقت معظم دولها في مغامرات استعمارية ضربت عرض الحائط بكل القيم الإنسانية، فاستعبدت شعوباً بالحديد والنار، وسلبت ونهبت، ونقلت إلى أوطانها كل ما اعتبرته نافعاً لها: من المواد الأولية الطبيعية، إلى السواعد البشرية، إلى القطع الأثرية والمخطوطات. . . ليس هذا وحسب، بل لقد أدى التنافس بين الدول الأوروبية على المصالح والهيمنة إلى الدخول في حرب عالمية أولى مدمرة، ثم في حرب عالمية ثانية أكثر تدميراً انتهت بقيام ثالثة «باردة» بين شطري أوروبا خاصة، «الشرق» و«الغرب». ولم يعلن عن انتهاء هذه الحرب الباردة حتى بدأت ترتفع في الغرب نفسه أصوات تنعق بـ «حرب حضارية» بين «الشمال» و«الجنوب»، لا بل بحرب «باردة» جديدة يشنها الغرب ضد «الإسلام».

٣ ـ وقد يقف صاحبنا مشدوهاً، فاغراً فاه، أمام ما آل إليه مشروع «الاشتراكية العالمية»، وكان قد عاش صخب ميلاده في باريس ولندن مع ماركس وإنغلز والحركة العمالية الأوروبية. سيندهش صاحبنا من كون هذا المشروع قد فشل في تحقيق نفسه في أوروبا الغربية المصنعة لينتقل إلى إحدى الدول المتخلفة الواقعة على هامش أوروبا ـ روسيا ـ ليحمل اسم «الماركسية اللينينية» التي نادت بإمكانية قيام الشيوعية في بلد واحد، بدل انتظار قيامها في مجموع أوروبا، وفي

آن واحد، عندما يبلغ فيها التطور الصناعي مداه، كما كان يرى ماركس. وقد يكون صاحبنا أقدر من غيره على تبين نقط الاتصال بين روسيا القيصرية وروسيا اللينينية فيرى في التجربة السوفياتية ما لم يكن يراه فيها بوضوح أولئك الذين عاصروها من العرب، أصدقاءً وخصوماً: يرى فيها طموحاً قومياً روسياً يستظل بظل شعار «الأممية الاشتراكية». وقد يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن الثورة الروسية لم تُحدِث قطيعة مع الإمبراطورية القيصرية، لا في الطموحات ولا في أسلوب ممارسة الحكم، بل أعادت بناءها، ومارست عليها نوعاً من «البيريسترويكا»، فاحتفظت، تحت شعارات جديدة، بما كانت تحتله من أراض وتحكمه من شعوب وقوميات، وجندت ذلك كله لتفرض نفسها على الغرب فرضاً كـ «مركز» جديد للعالم، يجمع بين أوروبا وآسيا ويمتد إلى القارات الأخرى، وليس كمجرد هامش يقع على شرق أوروبا كما اعتاد أن يتعامل معها من قبل. وقد يستنتج صاحبنا من ذلك أن سقوط «الاتحاد السوفياتي» بعد سبعين سنة من عمره لم يغير في مجرى التاريخ شيئاً، وأن «إعادة البناء» التي مارسها غورباتشوف في الثمانينات من هذا القرن تندرج، هي والنتائج التي أسفرت عنها، في سياق واحد، سياق استمرار روسيا القيصرية بشكل جديد.

٤ ـ وعندما يقف صاحبنا على أخبار المفاوضات الاسرائيلية الفلسطينية الجارية الآن من أجل «توسيع الحكم الذاتي الفلسطيني» سيتذكر نشاط الحركة الصهيونية العالمية في زمانه، سيتذكر كيف برزت هذه الحركة ـ ولا نقول بدأت ـ في مثل هذا الوقت من القرن الماضي كحركة مطالبة بوطن قومي لليهود في فلسطين. وهنا سيتملكه شعوران، لا شعور واحد، إزاء المفاوضات الفلسطينية الاسرائيلية الجارية الآن: شعوره كعربي يتألم لكون العالم، والغرب بالذات، قد تواطأ وتآمر على أن تنتزع فلسطين من أهلها وتقدم للصهيونية لتقيم فيها دولتها، وشعور المؤرخ الذي لم يعش الأحداث يوم كانت تجري ولم ينفعل بها، وإنما جاء بعد قرن لينظر إليها كما اعتاد أن ينظر إلى وقائع القرون الماضية وأخبار العهود الغابرة. هنا قد يرى في المفاوضات الاسرائيلية الفلسطينية معنى آخر، من وجهة نظر أخرى، فتبدو له الأمور على وجه التقريب كما يلي: لقد احتاجت الحركة الصهيونية العالمية على الرغم من نشاطها الدائب، السري والعلني، وعلى الرغم من تغلغلها في جسم الدول الكبرى والصغرى، احتاجت إلى أزيد من مائة سنة لكي تصل إلى مرحلة التفاوض من أجل اعتراف العرب بها و«السماح» لها بدولة في جزء من فلسطين

تحده حدود أبعد ما تكون عن حدود المشروع الصهيوني: «من النيل إلى الفرات». وقد يقيس الأمور بعضها على بعض فيخلص إلى النتيجة التالية، مقتنعاً أو متأسياً، فيقول في ذات نفسه: إن مشروع النهضة العربية أوسع وأعمق، وأخطر على خصومه، ولذلك فتحقيقه يحتاج إلى جهد أكبر من الجهد الذي تطلبه المشروع الصهيوني، وإلى زمن أطول ونفس أعمق.

* * *

ويعود صاحبنا بذاكرته إلى «أيام زمان»، إلى مثل هذه الأيام من القرن الماضي، وإلى باريس أو لندن حيث كان يقيم، ويقارن بين ما كان الناس يريدون حصوله وتحقيقه في مستقبل أيامهم، في مدى خمسين أو مائة سنة، وبين ما حصل وما تحقق بالفعل. وقد يدفعه الفضول إلى مراجعة ما كتبه في الموضوع فلاسفة وأدباء وسياسيون ومؤرخون، فيعجب العجب كله من كون ما حصل وتحقق هو شيء آخر تماماً غير ما توقعه الناس، غير ما كانوا يريدون ويتمنون. ويحاول صاحبنا أن يستجمع شتات الأحداث الكثيرة المتزاحمة المتداخلة التي شهدتها المائة سنة الماضية ويعمد إلى فرض نوع من النظام عليها فيدخلها ضمن أربعة مشاريع مستقبلية برزت واضحة في ثنايا القرن الماضي وبلغت في أواخره مرحلة النضج بوصفها مشاريع للمستقبل، مع اختلاف في مكان وزمان مولدها. هذه المشاريع هي تلك التي فكر فيها ومن خلالها عندما كان يستعرض التطورات والتحولات التي عرفتها المائة سنة التي «غاب» فيها من الدنيا: مشروع الحداثة الأوروبية، مشروع الاشتراكية العالمية، مشروع النهضة العربية، مشروع الحركة الصهيونية العالمية.

ويقف صاحبنا مع المشروع الذي يهمه أكثر من غيره، المشروع النهضوي العربي، يفحص مكوناته ويتابع تموجاته ويتأمل النتائج التي انتهى إليها الآن، وهو في كل ذلك يحاول أخذ «العبرة» مما حدث، لا بهدف التطلع إلى معرفة ما سيحدث، فهذا ما أصبح في تقديره وبحكم التجربة، تجربة قرن بكامله، بعيد المنال، بل فقط من أجل أن يشيد لنفسه أماني وطموحات «واقعية» تأخذ بعين الاعتبار ما يجب أن يقيمه العاقل من الناس من فروق بين الحلم والواقع، بين الممكن الذهني والممكن الواقعي... ولكي يتمكن من ذلك ـ أو هكذا خيل إليه ـ أخذ على نفسه أن يكون واقعياً في رؤيته لما حدث فينظر إلى المشروع النهضوي العربي لا كما ينظر إليه حامله الساكن داخله الذي لا يرى إلا ما يحلم به، بل أخذ

على نفسه أن ينظر إليه كما كان في الواقع، أعني بوصفه أحد أربعة مشاريع عالمية متداخلة ومتنافسة، انطلقت في سباق مرير ـ بصورة غير متكافئة ـ بعضها مع بعض في أواخر القرن الماضي لتنتهي في نهاية هذا القرن إلى نتائج متشابهة، أو على الأقل متقاربة، من حيث إن أياً منها لم يحقق نفسه بالصورة التي كان يحلم بها، بل إنها انتهت جميعاً إلى ما يشبه «النقيض» لما كانت تراه مستقبلاً لها بوصفها الأنا الوحيدة في العالم.

ثانياً: في أبعاد المشروع... ومضمون المراجعة

إنها تحولات لا ينبغي لنا أن نرى فيها نهاية التاريخ ولا أن نجعل منها مقبرة الأمل... إن المراجعة النقدية ضرورة ملحة لاستعادة الأمل واستئناف المسيرة مع التاريخ للمشاركة في صنعه والتأثير في مجراه.

عندما نتحدث عن «المشروع النهضوي العربي» فنحن نتحدث عن مشروع كلي، عام. مشروع يروم تحقيق «النهضة» في كافة المجالات، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويقترح سبلاً ووسائل لتحقيق أهدافه ومطامحه تكون على هذه الدرجة أو تلك من التنوع والنجاعة. وإذا نحن أردنا إيجاز أبعاد هذا المشروع كما فكر فيه رواده الأوائل في القرن الماضي وكما استمر موضوعاً للتفكير خلال هذا القرن، قلنا إنه نزوع، أي طموح وعمل، من أجل «الوحدة والتقدم» بتعبيرنا اليوم، أو «الاتحاد والترقي» بتعبير رواده أمس. ومن هنا انقسام الفكر النهضوي العربي إلى تيارين رئيسيين: تيار يعطي الأولوية للوحدة ويجعل التقدم مشروطاً بها ونتيجة من نتائجها، وتيار يرى أن المهمة الأولى والمستعجلة هي تحقيق التقدم ـ أو الترقي أو التمدن ـ في كافة المجالات، في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة. أما الوحدة فهي تنتمي عنده إلى المؤجل أو إلى اللامفكر فيه. والعلاقة بين المشروع النهضوي العربي والمشاريع الثلاثة الأخرى التي عاصرها (الحداثة الأوروبية، والاشتراكية العالمية، والحركة الصهيونية) كانت تطال، سياسياً وفكرياً، المشروع النهضوي العربي بشقيه: الوحدة والتقدم.

والمراجعة النقدية لمسار هذا المشروع خلال المائة سنة الماضية تتطلب استحضار مختلف التأثيرات، الإيجابية والسلبية، التي مارستها عليه تلك المشاريع. ذلك أن تقدير إنجازاته وإخفاقاته سيكون تقديراً بعيداً عن الصواب والإنصاف إذا نحن اقتصرنا على النظر إليه وحده، معزولاً عن محيطه العام الذي يتحدد بالمشاريع المتداخلة معه المنافسة له. إن فعل هذه المشاريع في المشروع النهضوي العربي كان،

طوال المائة سنة الماضية، فعلاً متواصلاً متعدد الاتجاهات متنوع الأطوار، وذلك إلى درجة أن تاريخ المشروع النهضوي العربي كان جزءاً لا يتجزأ من تاريخ العالم خلال هذا القرن. ويهمنا في القسم الأول من هذه الدراسة أن نرصد ونفحص، بقدر ما يسمح به المقام، أبرز التأثيرات السلبية والإيجابية التي عملت عملها في المشروع النهضوي العربي من جراء احتكاكه مع المشاريع الأخرى، وذلك قبل أن نفحص واقعه وآفاقه.

غني عن البيان القول إن مهمتنا هنا تختلف عن مهمة المؤرخ الذي يقتصر في الغالب على عرض الأحداث والوقائع في تسلسلها وترابطها بقدر ما يمكن من الحياد والموضوعية ـ إن هو اجتهد في التزامهما. إن التاريخ بهذا المعنى شيء، والمراجعة النقدية شيء آخر. إن المؤرخ حتى وهو يمارس النقد يجعل همه الأول، ولربما الأخير، فهم الأحداث التي يؤرخ لها، وقد يجعل من أهدافه الصريحة فهم الحاضر كذلك إن كان يؤرخ للماضي القريب، ولكنه في جميع الأحوال لا يهمه ـ أي لا يجعل من همه واهتمامه ـ التخطيط للمستقبل. أما «المراجعة النقدية»، كما نفهمها هنا، فهي ممارسة معرفية في الماضي من أجل المستقبل. إن موقع المؤرخ يوجد عادة في مقعد ما مع الجمهور المشاهد للمسرحية. أما الذي يقوم بالمراجعة النقدية فمكانه في دهليز خشبة المسرح حيث يقوم بمراجعة المشاهد بعد انتهائها أو أثناء فترات الراحة التي تفصل بينها. وبعبارة أخرى، إن التأريخ «المحايد» للمشروع النهضوي العربي لا يمكن أن يقوم به عربي يعتبر نفسه وفكره وطموحاته جزءاً من المشروع نفسه. وإذن فالنقد الذي سنمارسه هنا ليس نقداً لـ «موضوع» كما هو شأن النقد التاريخي، بل هو نقد للذات: نقد ذاتي حسب العبارة الشائعة اليوم.

هناك فرق آخر بين التأريخ والمراجعة النقدية بهذا المعنى، فرق لا بد من إبرازه هنا لأهميته. ذلك أن التأريخ لحادثة أو لسلسلة من الحوادث لا يكون عند انتهائها. فالتاريخ، أصلاً، هو حفظ على صعيد المعرفة لما مضى وانقضى على صعيد الفعل. أما المراجعة النقدية فهي وقفة تأمل يقفها الإنسان عندما يشعر بأن مرحلة ما في مسيرته هي على وشك الانتهاء وأن مرحلة أخرى على وشك الابتداء. ومن هنا كان اتجاه المراجعة والنقد يتحدد، ليس بالممكنات التي كانت تشكل طموحات الأمس وحسب، بل أيضاً بالتي تشكل برنامجاً للمستقبل. وعندما يكون الفصل بين هذه وتلك ممكناً ميسوراً، فإن ذلك يعني أن مرحلة بكاملها هي

بالفعل في حكم المنتهية وأن مرحلة أخرى على الأبواب.

والحق أن العرب يعيشون اليوم هذه اللحظة التي تلتقي فيها النهاية مع البداية، وهي لحظة تكون في العادة ثقيلة على النفس، موترة للأعصاب، مضببة للرؤية، لأن الزمان فيها يمتد في سكون كالمكان. لقد عاش العرب، خلال المائة سنة الماضية على مشروعهم النهضوي، مراحل ثلاث متداخلة متزاحمة تشابكت فيها الأحداث عربياً ودولياً بصورة تنسي الزمان والمكان: إن تسارع الأحداث وتعاقبها وتدافعها قد جعل الزمن العربي خلال هذا القرن أشبه بزمن الحلم، الزمن الذي يحتوي المكان احتواءً فيجعل من سكونه حركة ومن امتداده ديمومة. المرحلة الأولى امتدت من أواخر القرن الماضي إلى الحرب العالمية الأولى، والمرحلة الثانية هي مرحلة مابين الحربين العالميتين، أما الثالثة فهي مرحلة ما عرف بـ «الحرب الباردة»، التي امتدت من أواخر الأربعينات إلى بداية التسعينات من هذا القرن.

صحيح أن هذه المراحل هي مراحل لتاريخ العالم المعاصر، هي تحقيب دولي، ولكنها إضافة إلى ذلك، ولربما بسبب ذلك، تحدد مراحل خاصة داخل المشروع النهضوي العربي: ويكفي أن نشير هنا إلى أن المرحلة الأولى تسجل استكمال القوى الاستعمارية الأوروبية هيمنتها على البلدان العربية وبروز المطامح الصهيونية في فلسطين، وفشل «الثورة العربية» في الحجاز والشام. أما مرحلة مابين الحربين فهي تسجل نضال الشعوب العربية من أجل الاستقلال، بما في ذلك نضال شعب فلسطين من أجل الاستقلال والتحرر من السيطرة البريطانية، والحيلولة دون قيام دولة اسرائيلية فيها، إضافة إلى كونها المرحلة التي غرس فيها الاستعمار الأوروبي في الوطن العربية بنى الحداثة الأوروبية الموجهة لخدمة الاستعمار. أما المرحلة الثالثة والأخيرة فقد تزامنت بدايتها عربياً، مع موجة الاستقلالات وقيام اسرائيل من جهة، ومع انطلاقة المد التحرري في العالم الثالث كله من جهة أخرى، وما رافق ذلك من طموحات ثورية عبر عنها بوضوح وقوة شعار «الاشتراكية والوحدة» وهو المضمون الجديد الذي أعطي للمشروع النهضوي العربي تحت شعار «القومية العربية».

وتأتي نهاية «الحرب الباردة»، أو على الأصح انهيار ما كان يسمى بالكتلة الشيوعية، لتتزامن مع انحسار المد التحرري في العالم الثالث وسقوط حامل لواء الاشتراكية العالمية (الاتحاد السوفياتي) وضمور الفكرة القومية، وأخيراً وليس آخراً نهاية فلسطين «القضية» والدخول في مسار فلسطين «الحكم الذاتي»، أملاً في قيام

دولة فلسطينية ما في المستقبل، تعترف بها اسرائيل التي أصبحت تحظى باعتراف رسمي من طرف بعض الدول العربية وباعتراف فعلي من طرف الباقي.

يمر العرب اليوم، إذن، بمرحلة انتقالية دقيقة تجعل مراجعة مشروعهم النهضوي، مراجعة نقدية، أمراً مبرراً بل ضرورياً. لقد عاش العرب طوال هذا القرن على ثلاث قضايا رئيسية: مقاومة هيمنة الغرب، تحقيق نوع من الوحدة بين أقطارهم، تحرير فلسطين. وها هم العرب اليوم يقفون أمام هيمنة الغرب بلا أمل في التحرر منها في المستقبل المنظور، وها هي دولهم القطرية تفرض نفسها كواقع يعاند أي تفكير في الوحدة معاندة تامة، وأخيراً وليس آخراً: ها هي إسرائيل قد انتزعت اعترافهم بينما يواجه الفلسطينيون مصيراً مجهولاً.

إنها تحولات لا ينبغي لنا أن نرى فيها نهاية التاريخ ولا أن نجعل منها مقبرة الأمل... إن المراجعة النقدية ضرورة ملحة لاستعادة الأمل واستئناف المسيرة مع التاريخ للمشاركة في صنعه والتأثير في مجراه.

الفصل الأول

المشروع النهضوي العربي...
والوجوه الأخرى للحداثة الأوروبية

أولاً: الحداثة الأوروبية... الوجه الآخر

إننا في الحقيقة لا نعرف من الاستعمار إلا ما يمكن وصفه بـ «الاستعمار المطبق». أما النظام الفكري الذي أسسه في أوروبا، وفي قلب الحداثة الأوروبية بالذات، فنحن في الغالب إما نجهله وإما نتغاضى عنه.

من بين الأخطاء التي ارتكبناها نحن العرب في فهم علاقة الحداثة الأوروبية بنا وعلاقتنا بها اقتصارنا على النظر إليها من خلال وجهها التنويري وحده، الوجه الذي يشدنا إليه كنموذج للاقتداء، وبالتالي إهمالنا، بل ولربما جهلنا، لوجهها الآخر: الوجه الذي آل إليه فكر «الأنوار» المبشر بالقيم الإنسانية الفضلى وبحقوق الإنسان والمواطن، الوجه الذي يعبر عن علاقة السلطة بالمعرفة في الحداثة الأوروبية وانتصار السلطة فيها على المعرفة وتسخيرها لها... لا بد إذن من البدء بمراجعة نقدية لفهمنا الناقص، وحيد الجانب، للحداثة الأوروبية. لا بد من إعادة قراءتها من خلال تاريخها، في علاقتها مع نفسها ومع العالم أجمع.

يمكن للمرء، هنا في الوطن العربي بالخصوص، أن يلمس بوضوح حقيقة الوجه المزدوج للحداثة الأوروبية من حملة نابليون على مصر والشام في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. لقد قاد نابليون، سليل الثورة الفرنسية بنت فكر «الأنوار» المنادية بـ «حقوق الإنسان والمواطن»، قاد حملة إلى الشرق سنة ١٧٩٨ منافساً الانكليز هادفاً إلى قطع الطريق دونهم ودون الهند وباقي الشرق. وقبل دخوله أراضي مصر خاطب المصريين بمنشوره الشهير يخبرهم فيه بقدومه، مقدماً نفسه منقذاً لهم من «حكم المماليك الظالم» ومبشراً بـ «المساواة والعدل». لقد نقلت

حملة نابليون معها إلى مصر الدعائم الثلاثة التي قامت عليها الحداثة الأوروبية: القوة، والمنافسة، والمعرفة. وإذا شئنا التعبير عن هذه العناصر بما يعكس علاقتها مع المشروع النهضوي العربي قلنا إنها: التوسع الاستعماري، التنافس الأوروبي الانكليزي ـ الفرنسي، والفكر التحديثي.

صحيح أن المشروع النهضوي العربي لم يتبلور إلا مع حملة نابليون على مصر، وانطلاقاً منها، ولكن صحيح أيضاً أن علاقته بالحداثة الأوروبية بوصفها، في آن واحد، **مشروعاً للتقدم وللهيمنة**، ظلت محكومة منذ البداية، وإلى اليوم، بهذه الأبعاد الثلاثة. ولم تكن العلاقة بين المشروعين، الحداثي الأوروبي والنهضوي العربي، من جنس علاقة الند بالند، بل كانت من جنس علاقة القوي بالضعيف والسيد بالعبد. ومن هنا ذلك الدور التخريبي الذي قام به مشروع الحداثة الأوروبية في تاريخ النهضة العربية الحديثة من خلال بعديه اللذين يحكمان وجهه الآخر (التوسع الاستعماري والتنافس الأوروبي)، التخريب الذي مس، بل أجهض وأعاق مفعول بُعدها الآخر، التنويري التحديثي، وذلك إلى درجة يصح معها القول إن تعثر النهضة العربية، أعني ما أصاب التحديث والحداثة من انتكاسات في الوطن العربي، يرجع في الأساس، لا إلى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في المجتمع العربي، بل إلى الدور التخريبي الذي قام به الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، الوجه الذي قوامه الداخلي «القوة» و«المنافسة» وتطبيقه الخارجي «التوسع الاستعماري» و«التنافس الأوروبي الامبريالي». إن هذا الدور التخريبي هو الذي مكن المقاومة الداخلية للحداثة الأوروبية في الوطن العربي من الشرعية والمصداقية لأنها برزت كمقاومة للتدخل الاستعماري والغزو الأجنبي وليس كمقاومة للجديد.

لنلقِ نظرة سريعة على هذا الوجه الآخر للحداثة الأوروبية قبل أن نبدأ بفحص ملامحه وتجاعيده.

قلنا إننا سنرتكب خطأً جسيماً ـ وقد فعلنا ذلك ونفعل ـ إذا نحن اقتصرنا فقط على النظر إلى الحداثة الأوروبية من خلال وجهها المنير الذي يمثله فلاسفة «الأنوار» ودعاة التجديد والثورة على القديم. فعلاً لقد ساد فكر «الأنوار» الذي أعلى من شأن العقل ومجد القيم الإنسانية المثلى، قيم الحرية والمساواة والعدل، وبشر بتقدم الإنسان وتحرره. . . الخ، ساد هذا الفكر التنويري وجه الحداثة في أوروبا خلال القرن الثامن عشر. ولكن الوجه الآخر سرعان ما أخذ يزاحم هذا الوجه التنويري داخل أوروبا نفسها بل وفي أوساط الثورة الفرنسية ذاتها التي

كانت التعبير العملي لايديولوجيا «الأنوار» والتي امتزج مجراها بما يتناقض مع مبادئها، كاللجوء إلى «الإرهاب» وتبرير امتلاك مستعمرات والتردد في تحرير العبيد فيها. لقد بدا واضحاً منذ أواخر القرن الثامن عشر أن قيم الحداثة التي جعلت منها الثورة الفرنسية مبادئ لها والتي صاغتها في «الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن»، بدا واضحاً أن قيم الحداثة هذه تفقد عند أهلها والمبشرين بها صبغتها الإنسانية المطلقة عندما يتعلق الأمر بمجال آخر غير مجال الصراع مع القوى صاحبة الامتياز في الداخل: داخل فرنسا وأوروبا. وإذا كانت حملة نابليون على مصر والشام قد كشفت للعرب عن حقيقة هذه الازدواجية التي تطبع كيان الحداثة الأوروبية (التنوير ـ الاستعمار)، فإن المشروع النهضوي العربي، الذي تبلور كما قلنا في أواخر القرن الماضي، قد قدر له أن يعيش في عصر انحسار الوجه التنويري وطغيان «الوجه الآخر» في الحداثة الأوروبية.

لقد عبر مشروع الحداثة الأوروبية عن نفسه ابتداء من النصف الثاني من القرن الماضي من خلال جملة من المفاهيم والتصورات تتناقض تماماً مع المفاهيم والتصورات التي قامت عليها تلك الحداثة في القرن الثامن عشر. ذلك لأنه إذا كان القرن الثامن عشر هو بحق قرن ايديولوجيا «الأنوار»، فإن القرن التاسع عشر كان قرن ايديولوجيا «الاستعمار».

ومن الأخطاء الشائعة عندنا أننا ننظر إلى «الاستعمار» من جانبه العملي فقط، أي بوصفه توسعاً عسكرياً وهيمنة اقتصادية وسياسية وثقافية. وبعبارة أخرى، لقد اعتدنا النظر إلى الاستعمار من خلال كوننا موضوعاً له بوصفنا شعوباً ترزح تحت وطأته وتعاني من بطشه واستغلاله. إننا في الحقيقة لا نعرف من الاستعمار إلا ما يمكن وصفه بـ «الاستعمار المطبق». أما النظام الفكري الذي أسس في أوروبا، وفي قلب الحداثة الأوروبية بالذات، هذا «الاستعمار المطبق»، فنحن في الغالب إما نجهله وإما نتغاضى عنه. فإلى هذا النظام الفكري يجب أن نتجه بالتحليل والنقد، تدشيناً للمسار الصحيح الذي نرتئيه طريقاً للمراجعة النقدية لمشروعنا النهضوي.

لنقتصر هنا على الإشارة إلى أهم المفاهيم التي كانت تؤسس بنية الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، على أن نعود في الفقرة التالية إلى الاتجاهات والنزعات التي كانت تشكل قوام النظام الفكري السائد آنذاك.

من المفاهيم الأساسية التي هيمنت على الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وأثرت في توجيه الحداثة الأوروبية وجهة أخرى سلبية إمبريالية، مفهوم **«أوروبا»** نفسه.

صحيح أن هذا الاسم قديم، ويرجع إلى اليونان الذين نسجوا حول ظهور القارة الأوروبية إلى الوجود أساطير داخل ميثولوجياهم، وصحيح كذلك أن تلك الأساطير قد بقيت متداولة ومتنامية عبر العصور. ولكن التنظير لـ «أوروبا» الحديثة ولعظمتها وقدرتها على الهيمنة هو من عمل عصر «الأنوار»، العصر الذي حصل فيه الوعي لسكان هذه القارة بأنهم مجموعة بشرية متميزة ينتظرها مستقبل زاهر. وهكذا نقرأ مثلاً في الإنسيكلوبديا (دائرة معارف فلاسفة الأنوار): «إنه لا يهم أن تكون اوروبا أصغر أجزاء العالم من حيث مساحة أرضها، ما دامت أكبر من غيرها على مستوى التجارة والملاحة والخصب وعلى مستوى أنوار شعوبها وصناعتهم ومعارفهم وفنونهم وعلومهم وموادهم، وأهم من ذلك كله المسيحية التي تقود أخلاقُها نحو السعادة للمجتمع كله». ومن هنا تلك النظرة التي سادت فكر الحداثة الأوروبية، النظرة التي جعلت من اوروبا قارة خاصة متميزة عن القارات الأخرى التي كان ينظر إليها بوصفها قارات «الإنسان المتوحش» و«الاستبداد في الحكم»... وقد زخرت المكتبة الأوروبية آنذاك بكتابات متنوعة تمجد اوروبا وتبرز مزاياها الطبيعية والمناخية والحضارية، في مجلدات ضخمة.

ويبرز مفهوم **«الشرق»** كمقابل و«آخر» لاوروبا ليزيد من تحديد هذه القارة وتعريفها. وهكذا صار مفهوم «الشرق» في فكر أوروبا القرن التاسع عشر ضرورياً لتعرُّف اوروبا على نفسها، مفهوماً تصنعه الأفكار المسبقة والآراء المتناقلة والتصورات التي ينسجها الخيال عن كل ما هو غريب وعجيب. وبالفعل تعامل الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر مع «الشرق» بوصفه مجالاً لـ «الغريب» و«العجيب». ومن هنا سيتخذ الاستشراق صورة حقل معرفي خاص، وسينظر إليه على أنه «علم» آخر موضوعه «الآخر»، مقابل «العلم» ـ هكذا بالألف واللام ـ الذي موضوعه اوروبا وما يخصها وتختص به.

ومن المفاهيم المؤسسة لفكر الحداثة في اوروبا القرن التاسع عشر، مفهوم **«الحضارة»** (ويقابله **«التوحش»**). وقد ظهر هذا اللفظ في أواخر القرن الثامن عشر قريناً للمدنية الأوروبية يحمل معه مضمون لفظ أقدم منه، لفظ «المتحضر» الذي وضع مقابل لفظ «المتوحش» وهو الكائن البشري الذي وصف بأنه يعيش طبقاً

لـ «قوانين الطبيعة» مثل: «متوحشي أمريكا الذين لم يكن لهم لا قانون ولا شرطة عند اكتشافها» (حسب عبارة مونتاني). ومن هنا تلك المهمة التي أعطتها الحداثة الأوروبية لنفسها، مهمة تمدين «الشعوب المتوحشة ونشر الحضارة فيها». وقد وجدت هذه الفكرة التعبير الفلسفي عنها لدى هيغل الذي جعل من اوروبا «القارة التي تحقق الفكرة» (والفكرة عنده هي المطلق الذي يَنْشَدُّ إليه كل تطور وتقدم عبر التاريخ كله). ومعروف أن ماركس قد برر احتلال انكلترا للهند بكونه سيعمل على نقل الهند إلى مستوى المجتمع الحديث، ناظراً إلى التوسع الاستعماري الانكليزي بوصفه عملية «إرساء أسس المجتمع الغربي في آسيا». ومن هنا الحديث عن «العبء الملقى على كاهل الرجل الأبيض».

هذه المفاهيم وأمثالها هي الدعائم الفكرية التي قام عليها الوجه الآخر للنظام الفكري الذي تنتمي إليه الحداثة الأوروبية. وسنلقي مزيداً من الضوء على هذا الوجه الآخر في الفقرة التالية.

ثانياً: الحداثة... وايديولوجيا التفوق الأوروبي

.. باسم العقل والعلم والتقدم... برزت نزعات فكرية تصب كلها في مصب واحد: تكريس فكرة تقدم الإنسان الأوروبي وجدارة اوروبا بالهيمنة على العالم لـ «تمدينه» ونشر «الحضارة» في أرجائه.

الواقع أنه لا يمكن فهم العلاقة بين الحداثة الأوروبية وظاهرة الاستعمار إلا باستحضار النظام الفكري الذي طغى في اوروبا خلال القرن التاسع عشر باسم الحداثة وفي إطارها. فباسم العقل والعلم والتقدم، وهي الأسس التي قامت عليها الحداثة الأوروبية في القرن الثامن عشر، برزت في القرن الذي يليه نزعات فكرية تصب كلها في مجرى واحد، هو تكريس فكرة تقدم الإنسان الأوروبي وجدارة أوروبا بالهيمنة على العالم لـ «تمدينه» ونشر «الحضارة» في أرجائه. ومن أهم هذه النزعات: النزعة التاريخية والنزعة التطورية والنزعة العرقية والنزعة العلموية والنزعة الاستشراقية الاستعمارية.

لقد انكب المؤرخون الأوروبيون في القرن التاسع عشر ـ الذي يعتبر قرن التاريخ ـ على إعادة كتابة تاريخ اوروبا وفلسفته من منظور تاريخاني ينطلق من أن الحقيقة ليست معطى جاهزاً متعالياً، بل معطى تاريخي، بمعنى أنه يتطور مع التاريخ. ومعنى هذا أن الحقيقة في كل عصر هي أقرب إلى الكمال منها في العصر السابق، وأن الآتي أقرب إلى الحقيقة من الراهن. وينتج عن ذلك أنه لما كانت أوروبا وحضارتها هي الحاضر ـ أي أنها «العصر الحديث» أو «الأزمنة الحديثة» وتعيش وحدها «الحداثة» ـ فإن جميع العصور السابقة في تاريخ الإنسانية هي عبارة عن مراحل قطعها التطور في مسيرة حضارية بلغت أوجها في اوروبا الحداثة. وهكذا يكون التاريخ قد اختار اوروبا لتكون قمة مساره وأوج تطوره الآن، وقائدة هذا المسار غداً. وهكذا حل «التاريخ» محل الله وأصبحت أوروبا هي «شعب التاريخ المختار» (بدل اليهود الذين يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار).

لقد تعززت هذه الايديولوجيا التاريخانية التي وجدت تطبيقها الواسع في فلسفة التاريخ ـ وعند هيغل خاصة ـ تعززت بنظرية التطور الداروينية التي كرست فكرة تغير الأنواع (نبات، حيوان، إنسان) وإمكانية تحول بعضها إلى بعض على سلم من التطور يتم فيه الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى. وقد فسر داروين ذلك بما سمي بمبدأ «الاصطفاء الطبيعي» و«البقاء للأصلح»، وقد انتشرت فكرة «البقاء للأصلح» انتشاراً واسعاً فصارت مبدأ عاماً يفسر به التطور والتقدم في جميع الميادين، بما في ذلك ميدان التاريخ والاجتماع. وهكذا سيتحول مبدأ «البقاء للأصلح» إلى مبدأ «البقاء للأقوى». وإذا كان هذا المبدأ يقدم تبريراً ايديولوجياً سافراً للهيمنة الطبقية البرجوازية داخل اوروبا، وتبريراً لاستغلالها واستبدادها، فهو يقدم أيضاً التبرير نفسه للتوسع والهيمنة خارجها: الاستعمار.

وترتبط بهذه النزعة التطورية، ارتباطاً مباشراً، النزعة العرقية، وهي نزعة تعلي من شأن الاختلافات بين العروق البشرية وتبالغ في دور الوراثة والاصطفاء الطبيعي وتنقلهما إلى المجال الاجتماعي. وكتاب جوبينو (١٨١٦ ـ ١٨٨٢) الشهير الذي يحمل عنوان **بحث في تفاوت العروق البشرية** (طبع في باريس في أربع مجلدات ما بين عامي ١٨٥٣ و١٨٥٥)، ليس سوى نموذج واحد من الكتب التي روجت لهذه النزعة. إن الموضوع الأساسي الذي عالجه جوبينو في هذا الكتاب الضخم، وهو «موضوع الساعة» يومئذ، هو التقدم وأسبابه، تقدم المجتمعات بصفة خاصة. لقد ناقش جوبينو واعترض على جميع الآراء التي أدلى بها المؤرخون وعلماء الاجتماع لتفسير ظاهرة التقدم والتخلف على مستوى الاجتماع والحضارة ليقول بعامل واحد أساسي في نظره هو العامل العرقي.

وتتلخص نظريته في القول إن الشعوب تتأخر عندما تفقد خصوصيتها ـ أي القيمة الذاتية التي تتميز بها عن غيرها والتي ترجع إلى صفاء الدم ونقاء العرق. وهكذا فإذا اختلط شعب من الشعوب بغيره وتغيرت دماؤه بسبب ذلك كانت النتيجة تدهور خصوصيته وضياع صفاء دم آبائه وأجداده، ودخوله مرحلة انحطاط حضاري تقوده إلى أفول نجمه واضمحلال كيانه. وعلى العكس من ذلك الشعب الذي يحافظ على صفاء عرقه: فإذا كان هذا الشعب ذا عرق ممتاز وحافظ على نقاوته، فإنه يتوفر بذلك على مقومات التقدم والازدهار وعلى متطلبات الحفاظ عليه والاستمرار في الرقي إلى أعلى. ويحشد جوبينو الشواهد التاريخية حشداً للدفاع عن نظريته، شواهد يلتقطها التقاطاً ويعطيها تأويلاً يخدم غرضه. والنتيجة التي يخلص

إليها هي أن كل حضارة من الحضارات التي عرفها التاريخ قد عبّرت في وقتها عن خصائص عرق من العروق الرفيعة. وإذا كانت الحضارة تنتقل من عرق إلى آخر فسبب ذلك فساد الأول بالاختلاط، كما قلنا. على أن هناك، في نظره، عروقاً لا تقوى على إنتاج الحضارة وهي عاجزة عن ذلك إلى الأبد، ويعني بذلك ما أطلق عليه علماء الأنتروبولوجيا في عصره اسم «الشعوب البدائية».

وتجد هذه النظرية العرقية مرتعاً خصباً في الأبحاث الأنتروبولوجية نفسها، تلك الأبحاث التي جعلت دراسة «الإنسان» موضوعاً لها، إذ أرادت أن تكشف عن طبيعته وتاريخ تطوره من خلال دراسة أحوال الأقوام والشعوب «البدائية» ومقارنتها بأحوال الشعوب «المتحضرة»، وبالذات شعوب أوروبا. وهكذا ظهرت نظرية السلالات البشرية التي وزّعت الجنس البشري إلى ثلاثة أعراق: الأبيض والأصفر والأسود وحددت لكل منها صفات وطبائع خاصة به، فجعلت العرق الأبيض أرفعها وأنقاها وأقدرها على الخلق والإبداع وإنتاج الحضارة، وجعلت في مقدمته العرق الآري الذي يشمل اليونان والرومان في الماضي، والتوتونيين في العصر الحديث، وهم عروق اوروبا الشمالية التي انحدرت منها شعوب القارة الأوروبية وأمريكا الحديثة.

وتعززت هذه النزعة العرقية العنصرية بنزعة علموية سادت العلوم الإنسانية آنذاك، نزعة اشتطت وبالغت في تطبيق مناهج العلوم الطبيعية ومفاهيمها على العلوم الإنسانية ـ والاجتماعية والسيكولوجية منها خاصة. من ذلك، مثلاً، أنه لما كان القياس أساس المنهج العلمي (= قياس السرعة، قياس الكتلة... الخ)، فإن النظرية العرقية لا بد لها لكي تلبس لباساً «علمياً» من بنائها على «القياس». وهكذا فالعرق الآري، الذي يمثله الإنسان الأوروبي أصدق تمثيل، يتميز بالقياسات التالية: طوله لا يقل عن ١٧٠ سم، ورأسه مستطيل، وقرينته الرأسية ـ أي نسبة قطر الجمجمة عرضاً إلى قطرها من أمام إلى خلف مضروباً في مائة ـ تساوي ٧٦ فأقل. وأما لونه فأشقر... الخ. وترتبط بهذه الصفات الجسمية صفات نفسية خاصة كحب العمل والقدرة على اكتساب الثروة والشجاعة وحب المغامرة... ولذلك كانت «الأرض كلها وطنه»، إضافة إلى ذكائه وقدرته على الإبداع إذ «لا يعلو شيء على تفكيره»... الخ. ولذلك كله كانت الحضارة الأوروبية الحديثة، الزاهرة بعلومها وصناعاتها، من نتائجه، دون غيره.

وكما فسرت النزعة العلموية التطور في الحيوان بمبدأ «الاصطفاء الطبيعي»،

كما أشرنا إلى ذلك قبل، فعلت الشيء نفسه في مجال التاريخ والظواهر الاجتماعية فقالت بـ «الاصطفاء الاجتماعي» الذي يتم عبر التاريخ بواسطة الحروب بين الأمم والشعوب، ونادت بـ «الاصطفاء السياسي» الذي يتم من خلال الصراعات الاجتماعية والسياسية والثورات والحروب الأهلية، وبـ «الاصطفاء الديني» الذي يتم بالعزوف عن الزواج عند الرهبان ويمنع الأفراد من الزواج من ديانات أخرى. كما قالت بـ «الاصطفاء الأخلاقي» الذي يتم من خلال نشر العادات والسلوكيات الجديدة والدعوة إلى قيم معينة، وبـ «الاصطفاء الاقتصادي» الذي يتم بدافع التنافس من أجل تحقيق المصالح وكسب الثروة. . . الخ. وأبعد من ذلك وأمعن في تقليد العلم وخطابه من طرف النزعة العرقية هذه تلك «القوانين» ـ المضحكة ـ التي صاغها أقطاب هذه النزعة والتي من جملتها «قانون» ينص على أن الثروة تزداد بصورة عكسية مع القرينة الرأسية، وبعبارة أخرى: كلما كثرت الرؤوس المستطيلة (العرق الآري) كثرت الثروة. وهناك «قوانين» أخرى عديدة خاصة بتوزع السكان ووضعهم الاجتماعي: فسكنى المدن الكبيرة والهجرة والتزوج من خارج المنطقة والانتماء إلى الطبقات. . . الخ، كل ذلك يحدد بواسطة حساب «القرينة الرأسية». وهكذا تضافرت هذه النزوعات العلموية في الأبحاث والدراسات التي تخص الإنسان لتعزز النزعة العرقية العنصرية التي ترفع من شأن العرق الآري وتحط من شأن العروق الأخرى التي من بينها العرق السامي. ومن هنا تلك النزعة المعروفة بـ «اللاسامية» (معاداة الجنس السامي وإعلان الحرب عليه)، وهي النزعة التي وجدت مرتعها في هذا الوجه الآخر الذي يمثله استغلال العلم باسم الحداثة والذي عرف أوجَهُ في العقود الأخيرة من القرن الماضي. ومعلوم أن النزعة العرقية المذكورة هي أساس النازية.

وفي ذلك الجو، وداخل هذا النظام الفكري الذي ساد في اوروبا خلال القرن الماضي، شب الاستشراق وترعرع. إن المستشرق الذي ينكب على دراسة الشرق، سكانه وأحواله وحضارته، لا يمكن أن يبقى بمعزل عن التأثر، بصورة أو بأخرى، بهذا النظام الفكري الذي يكرس تفوق الإنسان الأوروبي تاريخياً وحضارياً وبيولوجياً وعقلياً. فـ «الشرق» هو بالتعريف «الآخر» لأوروبا والغرب عموماً. وأجناس الشرق هي في جملتها غير آريه، حسب النزعة العرقية هذه، وما كان منها آرياً في البداية (الهند وإيران) فقد نقاوته بالاختلاط مع الشعوب الآسيوية الأخرى. ثم إن «الشرق» موضوع للمعرفة، وبالتالي للسيطرة لذات عارفة تملك

العلم والقوة. وهكذا فالمستشرق، حتى وإن عمل بعيداً عن الاستعمار ومؤسساته، خاضع ولا بد لتأثير ذلك النظام الفكري الذي ساد اوروبا، النظام الذي يكرس تفوقها ويبرر هيمنتها ويجعلها مركزاً للعالم والحضارة. أما إذا كان المستشرق مرتبطاً بصورة عضوية بالمؤسسات الاستعمارية فأمره واضح لا غبار عليه.

وسيطول بنا المقال إذا نحن أردنا استقصاء النزعات والتيارات العلموية العنصرية التي عرفتها أوروبا في القرن الماضي والتي ترفع شعار الحداثة أو تنتمي إليها، والتي كانت تقدم بصورة مباشرة أو غير مباشرة التبرير النظري و«العلمي» للاستعمار الذي كان ينظر إليه داخل هذا النظام الفكري على أنه عمل تمديني، هدفه نشر الحضارة والتقدم! لنكتفِ بما تقدم، ولننتقل إلى مشهد آخر، مشهد العلاقة بين الحداثة الأوروبية والمشروع الصهيوني.

ثالثاً: الحداثة الأوروبية... والمشروع الصهيوني

ليس غريباً إذن أن يدعي المشروع الصهيوني الادعاء نفسه: نقل المدنية والحداثة إلى فلسطين، ومنها إلى بقية آسيا وأفريقيا. وليس غريباً كذلك أن تسلك الصهيونية المسلك نفسه الذي سلكه الاستعماري الأوروبي.

قد يستهجن فريق من القراء هذا العنوان، وقد يصفق له فريق آخر. الفريق الأول سيتضايق من ربط الصهيونية بـ «الحداثة»، فالحداثة عقلانية وديمقراطية وتقدم، بينما الصهيونية حركة ظلامية توسعية عنصرية. أما الفريق الثاني فسيصفق لربط الصهيونية بالحداثة، لا لأنه يرى أن الحداثة مسؤولة عن الصهيونية بل لأنه ضد الحداثة الأوروبية التي لا يرى فيها إلا العلمانية التي يفهمها على أنها اللادينية والتي يربطها ربطاً عضوياً بالاستعمار والصهيونية.

إن كاتب هذه السطور لا يصدر لا من هذا الموقف ولا من ذاك، إذ هما معاً، في نظره، لا يريان إلا وجهاً واحداً من الحقيقة. إن الحقيقة الكاملة التي يجب أن نعرفها ونعمل على الكشف عنها، بغض النظر عن كل اعتبار آخر، هي أن المشروع الصهيوني الذي صنفناه كواحد من المشاريع الأربعة التي تتناولها هذه الدراسة (مشروع الحداثة الأوروبية، مشروع الاشتراكية العالمية، المشروع الصهيوني، المشروع النهضوي العربي)، مشروع نشأ وتبلور داخل الحداثة الأوروبية كواحد من عناصر وجهها الآخر: الوجه الذي تحدثنا عنه آنفاً، حيث أبرزنا ملامحه الأساسية من خلال النزعات الفكرية التي سادت في القرن التاسع عشر: النزعة التاريخانية والنزعة العلموية والنزعة العرقية والنزعة الاستشراقية، وهي النزعات التي تؤسس الايديولوجيا الاستعمارية.

لقد كان المشروع الصهيوني في البداية نوعاً من رد الفعل الاحتجاجي على استثناء اليهود في اوروبا، نوعاً من الاستثناء، من مجال تطبيق شعارات الحداثة والأنوار، شعارات الحرية والمساواة وحقوق الإنسان والمواطن. فالصهيونية من هذه

الجهة هي أول مجال مارست فيه الحداثة الأوروبية النقد ضد نفسها، وبالتالي فهي أول فصل من فصول نقد الحداثة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرتبط المشروع الصهيوني بالوجه الآخر للحداثة الأوروبية ارتباطاً مباشراً من حيث إنه قد أملته واقترحته الاستراتيجيا التوسعية الاستعمارية، التي كانت هي الأخرى تمارس التوسع والاستعمار باسم التمدين والتحديث ونشر الحضارة، كما بينا ذلك في فقرة سابقة.

وإذن فالعلاقة بين المشروع الصهيوني والحداثة الأوروبية علاقة مزدوجة متناقضة: فمن جهة كانت الحركة الصهيونية في أوروبا احتجاجاً على الحداثة الأوروبية المطبقة، أعني نقداً لها على عدم وفائها بمبادئها عند التطبيق، ومن جهة أخرى كانت جزءاً من الوجه الآخر للحداثة الأوروبية نفسها، وجهها التوسعي الاستعماري. وفي ما يلي البيان، حسب ما يسمح به المقام.

كانت «المساواة» من أبرز مبادئ فكر «الأنوار»، وقد جعلت منها الثورة الفرنسية أحد شعاراتها الثلاثة (حرية، مساواة، إخاء). وكما يحدث في الغالب، فالذين يرفعون الشعارات التي من هذا النوع يفكرون فيها، رغم صيغتها العامة المطلقة، من حيث إنها تنطبق عليهم وحدهم. فالفرنسيون الذين رفعوا شعار «المساواة» كانوا يفكرون في الفرنسيين وحدهم، لأن الصراع كان بين بعضهم بعضاً وداخل مجتمعهم كفرنسيين. والثورة الفرنسية كانت ثورة طبقة ضد أخرى داخل «الأمة» الفرنسية، فمجال التفكير في المساواة كان محصوراً إذن في الفرنسيين. غير أن مشكلة «الآخرين»، غير الفرنسيين، في الدولة الفرنسية، ستفرض نفسها خصوصاً عندما أصدرت الجمعية الوطنية الفرنسية المنعقدة أيام ٢٠ ـ ٢٦ آب/اغسطس ١٧٨٩ قرارها الذي هو بمثابة قانون والذي يحمل عنوان «إعلان حقوق الإنسان والمواطن». هنا قام نقاش واسع عريض حول ما إذا كان هذا الإعلان يخص الفرنسيين الذين هم أبناء الأمة الفرنسية، وحدهم دون غيرهم، أم أنه يجب أن يطبق أيضاً على غير الفرنسيين ممن يسكنون فرنسا أعضاء في مجتمع دولتها. وغير الفرنسيين آنذاك كانوا ثلاثة أصناف: اليهود وعبيد المستعمرات والأجانب (المهاجرون). وقد ثار نقاش طويل في أوساط الثورة الفرنسية انتهى إلى نوع من الاعتراف بالمواطنة لليهود والفرنسيين من أصل أجنبي وسكان المستعمرات العبيد (سكان الجزر التي احتلتها فرنسا في ماوراء البحار آنذاك).

في هذا الإطار طرحت مسألة «الأمة»: من هم المواطنون الذين يجب

اعتبارهم أعضاء في الأمة الفرنسية؟ لقد مالت الآراء التي تبنتها الثورة الفرنسية في بداية الأمر إلى القول إن الفرنسي هو من ولد في فرنسا من أب فرنسي، إذ طغى في هذه المرحلة الفهم العرقي لـ «الأمة» على الرغم من تمسك المنظرين لهذا الموضوع بفكرة «العقد الاجتماعي» الذي فُسر داخل وجهة النظر هذه بكونه يضم أبناء الأمة الواحدة دون غيرهم. ثم توسع بعد ذلك مفهوم «الأمة الفرنسية» عندما أخذت تنتشر وجهة النظر المقابلة التي تبني مفهوم الأمة على الإرادة المشتركة لا على العرق. وقد سادت هذه الوجهة من النظر بسبب النزاع بين فرنسا وألمانيا على الألزاس واللورين، وهما منطقتان على الحدود كان سكانهما من عرق ألماني، وكانت ألمانيا تحدد مفهوم «الأمة» على أساس انتماء الأمة لعرق واحد. وهكذا لعبت المصالح الدور الرئيسي في تحديد مفهوم «الأمة»، وهو المفهوم الذي ينتمي إلى فكر الأنوار. فالحرية والمساواة والإخاء والأمة مفاهيم مترابطة، إذ كيف يمكن تحقيق الحرية والمساواة والإخاء في مجتمع لا يقوم على مفهوم الأمة، وهو المفهوم الذي يتصف بالمعقولية لأنه يقوم على أساس واحد واضح، بينما الأشكال الاجتماعية الأخرى كالقبيلة والطائفة والجهوية هي عبارة عن استمرار حالة الطبيعة، حالة اللاعقل. ومع ذلك بقي مفهوم «الأمة» محكوماً عند التطبيق باللاعقل، لقد أقصي اليهود والمهاجرون والملونون وعوملوا معاملة المواطن الذي من الدرجة الثانية.

في هذا الجو الذي بدأ يطفو فيه على السطح الوجه الآخر للحداثة ظهرت تيارات فكرية وأدبية تنتقد الحداثة وتعمل على تعريتها وفضح عدم إخلاصها لمبادئها. وإذا كان نيتشه قد اشتهر بنقده الجذري للحداثة وقيمها، فإن مدرسة فكرية هي مدرسة فيينا قد قامت بنصيب على درجة كبيرة من الأهمية في نقد الحداثة. وكان على رأسها نخبة من المثقفين اليهود الذين كانوا على درجة كبيرة من المعرفة والإطلاع، وإليهم ينتمي المؤسسون لمعظم الاتجاهات الفكرية الحديثة فضلاً عن علماء ميرزين وأدباء مشهورين أمثال: آنشتاين صاحب نظرية النسبية، وفرويد صاحب التحليل النفسي، وبوبر المنطقي الشهير، وآخرون مثل كافكا وشونبرغ وويبرين وهايك وشمبتر وبولاني. ومن بينهم أيضاً، وهذا ما يهمنا هنا: تيودور هرتزل (يهودي هنغاري ١٨٦٠ ـ ١٩٠٤) الذي كان في أول أمره من «الشبان المتحذلقين»، الذين اتخذوا من الأناقة الفائقة رمزاً لتفوقهم وأرستقراطية محتدهم. وعندما قدم هرتزل إلى باريس صادف أن كانت العاصمة الفرنسية آنذاك تعيش قضية دريفوس الشهيرة، قضية الضابط الفرنسي اليهودي الذي اتهم بالخيانة

(التجسس لصالح ألمانيا) وحوكم محاكمة مشكوكاً في نزاهتها لعدم توفر الأدلة الكافية لإثبات التهمة. لقد قامت حول هذه المحاكمة ضجة واسعة جداً وقاد «المثقفون» ـ وقد ظهر هذا المصطلح في هذه المناسبة ـ حملة تطالب بإعادة المحاكمة والتشهير بها بوصفها مظهراً من مظاهر اللاسامية المتفشية (معاداة الجنس السامي: اليهود). في هذا الجو إذن «استيقظ» لدى هرتزل الوعي بيهوديته فتصهين وكتب كتابه الشهير **الدولة اليهودية** سنة ١٨٩٦، الكتاب الذي كان له تأثير كبير على اليهود، فانقسموا إلى قسمين: قسم لا يقبل وطناً آخر لليهود غير فلسطين، وقسم يقبلون وطناً قومياً في مكان آخر، وقد طرحت آنذاك أسماء أوغندة وقبرص وشبه جزيرة سيناء. وفي سنة ١٨٩٧ عقد أول مؤتمر للحركة الصهيونية في مدينة بازل السويسرية انتخب هرتزل رئيساً له، وقد أسفر المؤتمر عن تأسيس المنظمة الصهيونية العالمية... لنقف عند هذه النقطة ولننتقل إلى علاقة الصهيونية بالوجه الآخر للحداثة الأوروبية، الوجه الذي يربطهما بالاستعمار.

* * *

الصهيونية نسبة إلى «صهيون»: اسم جبل على مشارف القدس. وقد أطلق هذا الاسم ـ صهيونية ـ على منظمة يهودية برزت في روسيا في منتصف القرن الماضي كان أعضاؤها يطلقون على أنفسهم «أحباء صهيون» وكانوا معارضين للقيصر ونظامه ويطمحون إلى اتخاذ فلسطين وطناً قومياً لليهود. إن فكرة «أرض الميعاد» ـ أعني ارتباط اليهود بفلسطين ـ فكرة قديمة كما هو معلوم، ولكن المناداة باتخاذ فلسطين وطناً قومياً لليهود فكرة لم يعرف لها وجود إلا مع نابليون وحملته على مصر والشام. فقد وجه نداء إلى يهود آسيا وأفريقيا في ٢٠ نيسان/ابريل ١٧٩٩، أثناء حملته على الشام يحثهم على الانضواء تحت قيادته والعمل معه في صفوف حملته، واعداً إياهم بإعادة اليهود إلى الأرض المقدسة: فلسطين. ومعروف أن هدف نابليون من غزو مصر والشام كان هدفاً استعمارياً، إذ كان يرمي إلى منافسة الاستعمار الانكليزي والحلول محله بالاستيلاء على الطريق المؤدي إلى الهند والشرق عموماً. ولكن هزيمة نابليون في الشام أولاً ثم في مصر بعد ذلك، إضافة إلى الضغط البريطاني، قد اضطرته إلى العودة إلى فرنسا هو وجنوده. ومعلوم أن بريطانيا قد تلقفت المشروع الصهيوني من فرنسا فخدمته واستخدمته منذ ذلك الوقت.

يتضح مما سبق إذن، أن المشروع الصهيوني هو في جزء منه رد فعل

احتجاجي على عدم وفاء الحداثة الأوروبية للمبادئ التي بشرت بها، مبادئ الحرية والمساواة وإعلان حقوق الإنسان والمواطن. وهذا ما يفسر تعاطف اليسار الأوروبي جملة مع المشروع الصهيوني وتغلغل العناصر اليهودية في الأحزاب الاشتراكية واليسارية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمشروع الصهيوني قد ولد كما رأينا مع نابليون، داخل المشروع التوسعي الاستعماري الذي التمس تبريراً له داخل الحداثة الأوروبية نفسها بادعاء أنه يهدف إلى تمدين الشعوب غير الأوروبية ونشر الحضارة في أرجاء العالم. ليس غريباً إذن أن يدعي المشروع الصهيوني الادعاء نفسه: نقل المدنية والحداثة إلى فلسطين، ومنها إلى بقية آسيا وأفريقيا. وليس غريباً كذلك أن تسلك الصهيونية المسلك نفسه الذي سلكه الاستعمار الأوروبي.

رابعاً: المشروع النهضوي العربي... والهيمنة الصهيونية

... وإنما كان هدفنا إبراز كيف أن المشروع الصهيوني كان من خلال نشاطه من أجل تحقيق ذاته يضايق ويحاصر المشروع النهضوي العربي، دع عنك نشاطه الخاص من أجل هذا الغرض.

عرضنا في الفقرة السابقة لعلاقة المشروع الصهيوني، عند نشأته، بالحداثة الأوروبية بوجهيها: الأنواري والاستعماري. أما في هذه الفقرة فسنعرض لتطور هذه العلاقة وتشعبها من جهة، ولانعكاسات ذلك على المشروع النهضوي العربي من جهة أخرى.

رأينا كيف أن فكرة «الوطن القومي اليهودي في فلسطين» قد دخلت في السياسة الأوروبية بصورة رسمية مع نابليون الذي حاول استمالة اليهود إلى جانب فرنسا في صراعها مع انكلترا حول الشرق والطريق إليه. كان نابليون يريد من إقامة دولة يهودية في فلسطين، تكون تحت نفوذ فرنسا، حصول هذه الأخيرة على موطئ قدم استراتيجي يقطع طريق الهند والشرق عموماً أمام الانكليز. وإذا كان مشروع نابليون قد فشل في المهد، بسبب هزيمة جيوشه في الشام ومصر مما اضطره إلى الرحيل إلى فرنسا، فإن مشروع «الوطن القومي اليهودي في فلسطين» وجد طريقه بسرعة إلى النخبة اليهودية في اوروبا والجمعيات الصهيونية فيها خاصة، إذ أخذت فكرة المشروع الصهيوني تنمو في أوساطها إلى أن صارت «مشروعاً للتطبيق» مع هرتزل والمؤتمر اليهودي العالمي الذي أسفر عن تأسيس المنظمة الصهيونية العالمية التي عملت بدورها على تأسيس جمعيات ومنظمات مالية وغير مالية.

لقد تحركت الاستراتيجيا الصهيونية منذ ذلك الوقت على خمسة محاور رئيسية:

١ ـ نشر الفكرة الصهيونية (= إقامة دولة لليهود في فلسطين) بين يهود العالم أجمع.

٢ ـ إقناع الحكام في اوروبا بأهمية وجود دولة يهودية في فلسطين بالنسبة لمشاريعهم التوسعية وطموحاتهم الامبراطورية، مع استغلال التنافس القائم بينهم في هذا المجال.

٣ ـ التغلغل في النظام الاقتصادي والمالي والإمساك بمفاتيحه في أوروبا والعالم.

٤ ـ العمل على الهيمنة الثقافية داخل المجتمعات الأوروبية وفي أوساط اليسار والاشتراكيين خاصة، بوصفهم يمثلون البديل المستقبلي.

٥ ـ إقناع الدول الأوروبية المتنافسة على الشرق بأن قيام دولة يهودية في فلسطين سيكون بمثابة المسمار الأول والأساسي في نعش الامبراطورية العثمانية التي كان العداء لها هو القاسم المشترك الوحيد الذي يجمع الدول الأوروبية على كلمة واحدة.

وغني عن البيان القول إن ما يهمنا هنا ليس هذه الاستراتيجيا الصهيونية في ذاتها، بل ما يهمنا في موضوعنا هو إبراز انعكاساتها السلبية على المشروع النهضوي العربي، ليس فقط من حيث إن المشروع الصهيوني كان خصماً صريحاً ومعلناً للمشروع النهضوي العربي، بل أيضاً من حيث إن نشاط الصهيونية في اوروبا من أجل قضيتها كان في نفس الوقت نشاطاً ضد المشروع النهضوي العربي، حتى ولو لم تقصد الصهيونية ذلك ـ إن صح طرح مثل هذا الافتراض. والبيانات التالية كافية في ما نعتقد لإبراز ذلك:

١ ـ إن نشاط الحركة الصهيونية على المحور الأول (ربط يهود اوروبا بالمشروع الصهيوني المتمثل في إقامة دولة يهودية في فلسطين) كان له هدفان متكاملان: كسب الأنصار للمشروع الصهيوني بين اليهود أنفسهم، أعني العمل على صهينة يهود اوروبا من جهة، وتجنيد الرأي العام الأوروبي لصالح قضية اليهود بوصفها قضية مضطهدين محرومين: مضطهدين في البلدان التي يعيشون فيها، ومحرومين من وطن خاص بهم. وإذا نحن ترجمنا ذلك إلى لغة ذلك العصر، لغة الحداثة ومفاهيمها، صارت قضية الصهيونية هي قضية شعب يعاني من اللامساواة، محروم

من حقه في أن يكون أمة ذات وطن ودولة. فالقضية إذن قضية عادلة من منظور الحداثة، إذ هي قضية العقلانية (الأمة) والديمقراطية (المساواة). أما السؤال: على حساب من سيكون تحقيق مطامح اليهود «المشروعة» هذه؟ فذلك سؤال لم يكن من المفكر فيه في اوروبا، ذلك لأن فلسطين وما يجاورها هي بالنسبة لايديولوجيا الحداثة الأوروبية من تلك المناطق التي تسكنها أقوام هم في حاجة إلى نشر «الحضارة» بينهم. وهكذا تجد القضية الصهيونية مكانها في النظام الفكري للحداثة الأوروبية كعنصر من عناصره: إن شعارات المساواة، والحق في الوطن، ونشر الحضارة، وحق اليهود في وطن قومي عناصر تشكل بنية واحدة تجد مضمونها اللغوي في العبارة التالية: قيام وطن قومي لليهود في فلسطين سيمكنهم من ممارسة حقهم في المساواة وفي أن يكون لهم وطن ودولة مما سيجعل منهم أمة تنشر الحضارة في منطقة مهمة من العالم. وإذن فالصهيونية كمقولة فكرية سياسية وحضارية لا تتناقض مع مقولات الحداثة الأوروبية في القرن التاسع عشر، بل بالعكس تتكامل معها. ويجب أن نضيف إلى ما تقدم أن هذا التكامل الفكري على صعيد الوعي كانت تؤسسه رغبة دفينة وحية في نفوس الأوروبيين، رغبتهم في التخلص من اليهود. هذه الرغبة التي بقيت تعبر عن نفسها بوضوح وعلانية على مستوى الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، الوجه الذي يشكل الاستعمار واللاسامية، ثم النازية والفاشية، أبرز مظاهره.

٢ ـ أما إقناع الحكام والساسة في اوروبا بأهمية إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين بالنسبة لمطامحهم التوسعية، فقد عمل من أجله القادة الصهاينة بكل ذكاء ودهاء وبأسلوب مكيافيلي منقطع النظير. وقد لعب هرتزل في هذا المجال دوراً ريادياً. لقد اتصل بملك إيطاليا محاولاً إقناعه وإغراءه باستعمال اليهود لتحقيق المطامح الاستعمارية الإيطالية في ليبيا، ثم تواصلت محاولات زعماء الصهيونية في إيطاليا فشملت الأوساط الماسونية وزعماء الفاشية هناك. ونشط زعماء الصهيونية في ألمانيا خاصة، وكانت تخوض صراعاً مريراً مع كل من فرنسا وانكلترا وتعمل جاهدة لمنافستهما في ماوراء البحار: المستعمرات. وكانت ألمانيا، كغيرها، تطمع في استعمال اليهود في إيجاد موطئ قدم لها في الشرق الأوسط. . وقد استغل هرتزل هذا الطموح واقترح على الألمان مساندة مطامح اليهود في وطن قومي في فلسطين أو في العراق، ثم طلب من بسمارك أن تكون ألمانيا حامية الدولة اليهودية في فلسطين. على أن هرتزل كان يدرك أن الدولة الأوروبية المؤهلة أكثر من غيرها

للاستجابة لطموحات اليهود هي بريطانيا، نظراً لأهمية الشرق الأوسط بالنسبة لمصالحها في الهند وغيرها. وبالفعل ركزت الصهيونية نشاطها في بريطانيا التي عملت على رعاية المشروع الصهيوني وفرضته على العرب كأمر واقع، كما هو معروف.

٣ ـ ومعروف كذلك مدى تغلغل الحركة الصهيونية في المؤسسات الاقتصادية والمالية في اوروبا ومدى نفوذها في هذا المجال وبراعتها في كسب الثروة لصالح قضيتها، مما لا حاجة إلى تفصيل القول فيه.

٤ ـ ولا بد من الوقوف قليلاً مع الهيمنة الثقافية التي حرصت الحركة الصهيونية على ممارستها في اوروبا بمختلف أقطارها وثقافاتها. فإضافة إلى علماء مبرزين في الفيزياء والرياضيات والعلوم الإنسانية أمثال آنشتاين وفرويد وماركس، هؤلاء الذين يشكل انتماؤهم لليهود دعماً للحركة الصهيونية حتى وإن لم ينخرطوا فيها... إضافة إلى هذا النبوغ الفكري الذي تميز به ـ في الحقيقة أو بواسطة الدعاية ـ كثير من الشخصيات العلمية والأدبية، التي من أصل يهودي، الشيء الذي استغلته الحركة الصهيونية ببراعة، حرصت هذه الحركة من جهة أخرى على التغلغل أو على الأقل إثبات الحضور داخل جميع الاتجاهات والتيارات الفكرية التي عرفتها أوروبا بما في ذلك تلك المعادية للصهيونية. وهكذا كان تغلغل العناصر الصهيونية عميقاً في الحركات اليسارية والاشتراكية كما في الأوساط البرجوازية والرجعية، وكان حضورها فاعلاً حتى داخل التيارات العنصرية المعادية للسامية. والنتيجة هي أن الصهيونية وجدت آذاناً صاغية في جميع الأوساط وقد استطاعت أن تصرف الأنظار عن طابعها العنصري الديني، ونجحت في جعل هذا الطابع يغيب تماماً عن ميدان المفكر فيه داخل فضاء الثقافة الأوروبية.

٥ ـ وقد تمكنت الحركة الصهيونية من كل ذلك، ليس فقط بواسطة سيطرتها على وسائل الإعلام والنشر، بل أيضاً من خلال الربط بين قضيتها وقضية اوروبا ككل: ضرب الإمبراطورية العثمانية. لقد كانت اوروبا ترى في الامبراطورية العثمانية خصماً مزدوجاً: فمن جهة تسيطر الدولة العثمانية على الطريق إلى الشرق، إلى الثروة، وبالتالي تقف عائقاً مباشراً أو غير مباشر أمام التوسع الاستعماري، ومن جهة أخرى تحكم الامبراطورية العثمانية باسم الإسلام والخلافة الإسلامية، وهذا يجعلها خصماً مباشراً لأوروبا المسيحية. أضف إلى ذلك كله

ذكرى الفتوحات العثمانية داخل أوروبا نفسها. لقد عرفت الحركة الصهيونية كيف تستغل هذه الجوانب كلها، إذ كانت تقدم نفسها كخادمة لقضية اوروبا ضد العدو المشترك: العثمانيون والإسلام. إن قيام دولة يهودية في فلسطين مشروع كان يقدمه الصهاينة للدول الأوروبية على أنه ضربة موجعة قوية وربما قاضية للامبراطورية العثمانية.

وبعد، فلم يكن هدفنا هنا التأريخ للنشاط الصهيوني ـ ونحن فعلاً في حاجة إلى تأريخ موضوعي علمي لهذا النشاط ـ وإنما كان هدفنا إبراز كيف أن المشروع الصهيوني كان من خلال نشاطه من أجل تحقيق ذاته يضايق ويحاصر المشروع النهضوي العربي، دع عنك نشاطه الخاص من أجل هذا الغرض. وهكذا فإذا تعثر المشروع النهضوي العربي فلأنه في الحقيقة مشروع قدر له أن يسبح ضد مشروعين عاتيين يتحركان من موقع القوة والهيمنة والمعرفة والسلطة: المشروع الاستعماري الأوروبي والمشروع الصهيوني.

خامساً: حركة الاشتراكية العالمية... والمركزية الأوروبية

إنه الوجه الآخر للاشتراكية العالمية: الوجه الذي كان موقفه من الاستعمار ومن القومية لا يخدم قضية النهضة العربية. والحق أن مشروع الاشتراكية العالمية بقي يتجاهل بل ويضايق المشروع النهضوي العربي إلى منتصف الخمسينات من هذا القرن.

عرضنا في الفقرات السابقة لمشروع الحداثة الأوروبية والمشروع الصهيوني من زاوية علاقتهما المباشرة أو غير المباشرة بالمشروع النهضوي العربي خلال ظروف نشأته وتبلوره في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد أبرزنا كيف أن الوجه الآخر للحداثة الأوروبية وربيبته الصهيونية قد شكلا أهم عائقين واجها المشروع النهضوي العربي منذ مولده. ويبقى علينا أن نعرج على مشروع الاشتراكية العالمية وما كان له هو الآخر من دور في ما نحن بصدده.

ظهرت الاشتراكية في اوروبا، في البداية، كواحدة من أفكار الحداثة وقيمها، وإذا شئنا قلنا إنها نقل لمبدأ «المساواة» الذي كان مجال التفكير فيه خلال عصر الأنوار وزمن الثورة الفرنسية محصوراً، أو يكاد، في المجال السياسي، نقله إلى الميدان الاجتماعي والاقتصادي. وكانت السانسيمونية من أولى الحركات التي تنسب إلى الاشتراكية والتي بادرت إلى القيام بهذه المهمة. لقد نادى سانسيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) بتنظيم المجتمع تنظيماً عقلانياً على أساس جماعي تكون القيادة فيه لـ «الصناعيين» من عمال وأرباب العمل، الذين يجب أن يحلوا ـ في نظره ـ محل «المترفهين» الأثرياء الذين لا يعملون ولا ينتجون، وهم النبلاء والعسكريون بصورة خاصة. لقد كان سانسيمون يرى أن الثورة الفرنسية لم تتمم رسالتها. لقد هدمت المؤسسات البالية ولكنها لم تستطع إنشاء مؤسسات جديدة تحل محلها. ومع أن مذهبه يعتبر من المذاهب الاشتراكية الأولى في اوروبا، فإنه لم يكن يفكر في ما يمارسه الرأسماليون أرباب المعامل من استغلال للعمال، بل كان تفكيره منصرفاً

بصورة خاصة إلى إزاحة القوى التقليدية القديمة وإحلال الصناعيين مكانهم، هؤلاء الصناعيين الذين كان يعتبرهم القادة الطبيعيين للعمال والكادحين: فهم الذين سينهضون بالاقتصاد بواسطة التخطيط العقلاني وسيعملون على الرفع من الإنتاج ومن القوة الشرائية، وبذلك يتعمم الرفاه للجميع، وسيكون العمال أول المستفيدين. وكما هو الشأن بالنسبة للتيارات الفكرية الأخرى التي شهدتها اوروبا في القرن التاسع عشر، فلقد كان سانسيمون يفكر داخل اوروبا ومن أجلها. وبعبارة أخرى، كان واقعاً هو الآخر تحت تأثير المركزية الأوروبية.

وهكذا فمع أنه كان ـ شأنه شأن فلاسفة الأنوار ـ شديد الإيمان بحتمية التقدم البشري، إلا أنه كان مثلهم يفكر في اوروبا وحدها، أما الشرق فقد أسقطه من حسابه لأن سكانه «ما زالوا في طفولة التقدم». وكان إلى جانب ذلك مناصراً لنابليون متحمساً له، يرى في فتوحاته للسيطرة على العالم وسيلة لهدم المجتمع القديم في كل مكان وفتح المجال لميلاد المجتمع الجديد في جميع أرجاء المعمور: مجتمع الصناعيين ورجال العلم والفنون... وفي هذا الإطار فكر في توحيد نصفي العالم، الغربي والشرقي، تحت قيادة فرنسا وذلك بفتح قناة في مصر تصل البحر الأحمر بالبحر الأبيض المتوسط وتربط آسيا باوروبا بحرياً بعد أن كانت الدولة العثمانية تفصلهما براً... وتلك هي قناة السويس التي ستشق في ما بعد.

ولا تختلف الحركات الاشتراكية الأوروبية الأخرى التي كانت ذات أفق «عالمي» عن السانسيمونية. فلقد كانت تصدر جميعاً من داخل المركزية الأوروبية. نعم لقد ندد كثيرون منهم، وعلى رأسهم كارل ماركس، بالاستعمار وعدوانه الوحشي على الشعوب المستعمَرة، ولكنهم كانوا يرون ـ بمن فيهم ماركس نفسه، أن الاستعمار سينقل البلدان المستعمَرة إلى الحضارة، أي سيغرس فيها أسس المجتمع الغربي الحديث. أما انتقال المستعمرات إلى الاشتراكية فسيتم ـ في نظرهم ـ عندما تتحرر الطبقة العاملة في اوروبا. لقد كانوا يقولون إن استلام البروليتاريا للسلطة في اوروبا سيمكن من تحرير عمال المستعمرات، ولذلك فما على هؤلاء إلا الانخراط في الحركة العمالية العالمية وفي الأحزاب الشيوعية الأوروبية. وهكذا فالمنطق الذي كان يحكم تفكير الشيوعية الأوروبية في قضايا الشرق ونهضته يتلخص في الادعاء التالي: إن نهضة الشرق تتوقف على تحرره من استبداد القرون الوسطى وتخلفها، وتلك مهمة يقوم بها الغرب من خلال الاستعمار الذي ليس إلا مظهراً من مظاهر الاستغلال الرأسمالي. وتحرير الشرق من هذا الاستغلال سيتم

عندما تنتصر الطبقة العاملة في اوروبا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان الاشتراكيون الأوروبيون بمن فيهم الماركسيون قد ناصروا وأيدوا حق الصهيونية في إنشاء وطن قومي لليهود، كما رأينا في الفقرة السابقة، فإن موقفهم ـ أعني الاشتراكيين والشيوعيين الأوروبيين ـ من الحقوق الوطنية والقومية للشعوب الأخرى يختلف تماماً. إن القضية الأساس في نظرهم هي قضية الطبقة العاملة، أما القضية الوطنية، قضية الأقليات والشعوب والأمم، فهي في نظرهم تعرقل نمو الوعي الطبقي، بل إن منهم من ذهب إلى القول إن القضية القومية يجب أن تؤجل إلى مابعد إقرار النظام الاشتراكي، فحينذاك ستزول المسألة القومية من تلقاء نفسها. أما قبل قيام الاشتراكية، فإن أي دعم يقدم للقضية القومية هنا أو هناك لن يعمل إلا على تقوية الوطنية البرجوازية وتأخير انتصار الاشتراكية. ذلك هو مضمون الأممية الشيوعية كما هو معروف.

ولعل الماركسي الوحيد الذي فكر في قضايا الشرق خارج المركزية الأوروبية وفكر في الاشتراكية من منظور وطني قومي، منظور يأخذ بالاعتبار الكامل المعطيات المحلية والاجتماعية والثقافية هو سلطان علي أوغلو، وهو تتري مسلم، سماه الروس «سلطان عالييف». لقد كان يرى أن الظلم والاضطهاد اللذين تعاني منهما المستعمرات على يد الإقطاعيين والبرجوازيين والمستعمرين أفظع وأقسى من الظلم والاستغلال اللذين يمارسهما النظام الرأسمالي في اوروبا على الطبقة العاملة، ولذلك نادى بأن شعوب المستعمرات هي شعوب بروليتارية وأن كفاحها في سبيل التحرر القومي هو كفاح ذو طابع اشتراكي تقدمي. وهكذا فالصراع الطبقي الذي جعلت منه الماركسية في اوروبا القضية الأساسية هو في نظر عالييف ذو أهمية ثانوية بالنسبة للشرق وبلاد الإسلام، فالقضية الأساسية هنا هي قضية التحرر الوطني من الاستعمار، والإسلام في نظره جزء من بنية المجتمع وقوة معبئة هائلة، ولذلك كان من الخطأ في نظره النظر إليه كما ينظر إلى المسيحية في الغرب.

وذهب عالييف إلى أبعد من ذلك، فطرح مشروع منظمة دولية للمستعمرات تكون مستقلة عن الأممية الشيوعية التي كان الروس على رأسها (الكومنترن). لقد كان يرى أن سكان المستعمرات لن تحررهم الطبقة الكادحة الأوروبية عندما تنتصر كما يدعي ذلك شيوعيو اوروبا، ذلك لأن الطبقة العاملة في أوروبا هي وريثة التقاليد الاستعمارية، وبالتالي فحلولها محل الطبقة الرأسمالية هو بالنسبة لشعوب

المستعمرات لا يعدو أن يكون عبارة عن استبدال حاكم أجنبي بآخر أجنبي من جنسه. وبطبيعة الحال، لم يجد سلطان عالييف آذاناً صاغية لدى القيادة الشيوعية الروسية، بل بالعكس لقد اعتبرته خطراً على الشيوعية في آسيا، فكان مصيره أن حكم عليه بالإعدام سنة ١٩٢٣ ونفذ فيه الحكم سنة ١٩٣٧. وقد نحا كثير من شيوعيي البلاد الإسلامية الواقعة تحت السلطة السوفياتية في ذلك الوقت نحو سلطان عاليف، فكان مصيرهم مثل مصيره. وبذلك أجهضت في المهد الإمكانية الوحيدة التي ظهرت في تاريخ الشيوعية الدولية والتي كان من شأنها أن تساعد على بناء علاقة إيجابية مع المشروع النهضوي العربي من خلال حركة التحرر الوطني الدولية والإسلام. إن المركزية الأوروبية التي وجهت تفكير الاشتراكيين والماركسيين داخل اوروبا هي نفسها التي هيمنت على تفكير السوفياتيين منذ لينين. أضف إلى ذلك رغبة الروس الخاصة في أن يكونوا أوروبيين.

إنه الوجه الآخر للاشتراكية العالمية: الوجه الذي كان موقفه من الاستعمار ومن القومية لا يخدم قضية النهضة العربية. والحق أن مشروع الاشتراكية العالمية بقي يتجاهل، بل ويضايق المشروع النهضوي العربي إلى منتصف الخمسينات من هذا القرن. وأما بعد هذا التاريخ ف «الصداقة» العربية السوفياتية كانت محكومة بظروف الحرب الباردة بين الاتحاد السوفياتي والغرب. وعندما انتهت الحرب الباردة هذه، فقدت تلك الصداقة، عند الاتحاد السوفياتي قبل سقوطه وعند روسيا اليوم، ما يبررها، فعادت الأمور إلى ما كانت عليه من قبل، عادت إلى حكم المركزية الأوروبية.

سادساً: تجري الرياح بما لا تشتهي السفن. . .

ليس هناك في التاريخ تخطيط حقق كل ما رسمه أصحابه له من أهداف وطموحات. فالنتائج تأتي دائماً بين بين، تارة خطوة إلى الوراء وتارة خطوة إلى الأمام، حسب الظروف والأحوال. . .

خصصنا الفقرات السابقة لرسم معالم الفضاء الفكري الدولي العام الذي ظهر فيه المشروع النهضوي العربي. وهو فضاء أوروبي بالأساس، عرف ثلاثة مشاريع متنافسة ولكنها جميعاً رافضة ومضايقة للمشروع النهضوي العربي بشكل مباشر. لقد كانت تلك المشاريع ترتبط في ما بينها بعلاقات عضوية ووشائج متينة. فالصهيونية هي ربيبة الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، وحركة الاشتراكية العالمية هي ثورة على هذا الوجه الآخر، على صورته داخل اوروبا وحدها. أما المشروع النهضوي العربي الذي ظهر في الفضاء الدولي الذي كانت تحتله تلك المشاريع فقد ولد يتيماً محارباً من كل جهة.

وإذا كنا قد ركزنا هنا على الفضاء الفكري الدولي وسكتنا عن الفضاءات القطرية العربية وما عرفت من مشروعات قطرية محلية، كتجربة محمد علي بمصر والوهابية بالسعودية والثورة العربية بالجزيرة والشام وتجربة خير الدين بتونس. . . الخ، فلأن هدفنا هنا ليس التأريخ لحركة النهضة العربية الحديثة، بل هدفنا هو، كما قلنا، إنجاز نوع من المراجعة النقدية للمشروع النهضوي العربي تركز على تحليل ظروف نشأة هذا المشروع وفحص المقولات الفكرية التي انبنى عليها، وذلك بهدف التعرف على ما بقي منها صالحاً للتوظيف في المستقبل وما لم يعد صالحاً أو يحتاج إلى تعديل وصياغة جديدة.

لقد ركزنا على الفضاء الفكري العالمي الذي ظهر فيه المشروع النهضوي العربي، إذن، لأن مقولات هذا المشروع بما فيها مقولة النهضة ذاتها، تنتمي بشكل

عام إلى هذا الفضاء الفكري الدولي، فهي تجد مرجعيتها الأولى في ايديولوجيا «الأنوار» وفكر الحداثة الأوروبية. وإذا كنا قد أبرزنا طبيعة العلاقة التي ربطت بين الحداثة الأوروبية والصهيونية والاشتراكية العالمية، فلأن هذه العلاقة هي التي أعطت أو على الأقل ساهمت في إعطاء مقولات النهضة العربية مضامينها وحدودها. لقد كان من المفيد إذن، إن لم يكن من الضروري، تأطير تحليلنا النقدي لمقولات المشروع النهضوي العربي برسم معالم الفضاء الفكري الذي ظهرت فيه. إن ظروف الحمل والولادة قد تحدد المسار الصحي الذي ينتظر المولود. غير أنه إذا كان الطب اليوم يستطيع التعرف مسبقاً ومنذ الولادة على المسار الصحي الذي سيعيشه المولود البشري مستقبلاً، فإن فهم تأثير ظروف النشأة في مسار تجارب الشعوب والأمم لا يتأتى إلا عند انتهاء تلك التجارب أو عند اقترابها من نهايتها. ففي مجال التاريخ كثيراً ما تكون النهاية هي التي تجعل فهم تأثير البداية في المسار المؤرخ له أمراً ممكناً. ولذلك فإنه من المفيد هنا التذكير بمعالم الصورة التي انتهت إليها تلك المشاريع الأربعة التي نشاهدها اليوم، في أواخر القرن العشرين، تعيش ما يشبه أن يكون النهاية بصورة متزامنة، تماماً كما عاشت في القرن الماضي مرحلة البداية بصورة متزامنة كذلك.

إذا نظرنا إلى المشاريع الأربعة (الحداثة الأوروبية، والصهيونية، وحركة الاشتراكية العالمية، والنهضة العربية)، من خلال مسيرتها وما حققته من نتائج، وجدناها تلتقي في كونها حققت جزءاً من مشاريعها ولم تتمكن من تحقيق الباقي، وذلك، لا بمعنى أن النتائج متشابهة أو أنها من طبيعة واحدة، كلا. فالحداثة الأوروبية التي بشر بها، في البداية، عصر «الأنوار» في القرن الثامن عشر، نشرت قيماً ليبرالية في اوروبا، كانت لصالح الإنسان الأوروبي بدون شك، ولكن الحداثة الأوروبية أخفقت في تحقيق مشروعها كاملاً، مشروع جعل الإنسان هو القيمة العليا، وذلك عندما تطورت الأوضاع بأوروبا إلى أن أصبحت الحداثة الأوروبية فيها تتغذى مما كانت ترفض التفكير فيه ومما كانت تستنكره، أعني استغلال الإنسان للإنسان وسلب حرياته. لقد تطور الأمر بالحداثة الأوروبية إلى الاستعمار والإمبريالية، على المستوى الخارجي، وإلى سجن الإنسان، على المستوى الداخلي الأوروبي ـ الأمريكي، في نظام اجتماعي اقتصادي ثقافي تكنولوجي جعل منه إنساناً ذا بعد واحد، حسب تعبير ماركيوز. وبذلك فقدت الحداثة الأوروبية طابعها الإنساني وأصبحت هدفاً لسهام النقد في الغرب نفسه: لقد أفرزت ما يشبه

النقيض لما كانت تطمح إليه في البداية.

أما حركة الاشتراكية العالمية فقد قامت هي أيضاً بدورين مخالفين تماماً لما كانت تنادي به وتطمح إلى تحقيقه. لقد كان الفكر الاشتراكي ثورة على الجانب اللاإنساني في الحداثة الأوروبية، فجعل هدفه ـ مع الماركسية خصوصاً ـ نسف النظام الرأسمالي في اوروبا وتعويضه بنظام ينتفي فيه الظلم والاستغلال. ولكن الذي حدث، وهذا قيل منذ زمان، هو أن الماركسية نجحت في تنبيه الرأسمالية إلى نقاط ضعفها، فعملت هذه على تلافيها وطورت نفسها فتجنبت المصير الذي تنبأت لها به الماركسية. لقد أفرزت الماركسية، إذن، نقيض ما كانت قد قامت من أجله، لقد ساعدت الليبرالية/الرأسمالية على إعادة بناء نفسها وتجنب نتائج أخطائها. ليس هذا وحسب، بل إن الماركسية قد أفرزت نقيضها حتى في البلدان التي طُبقت فيها، بلدان الاتحاد السوفياتي سابقاً. إن الهدف الأساسي الذي قامت من أجله الاشتراكية هو تلبية الحاجات الأساسية للجماهير المحرومة، أولا وقبل كل شيء. غير أن الظروف الدولية، وكذلك الظروف الداخلية في المعسكر الاشتراكي نفسه قد دفعت به ـ والاتحاد السوفياتي على رأسه ـ إلى تجنيد كامل قواه للسلاح والدفاع، فانتهى بها الأمر إلى فشل ذريع في المجال الاقتصادي مما اضطره إلى استيراد حاجاته من القمح من زعيمة خصومه، الولايات الأمريكية، وكان ذلك إيذاناً بانهيار الاتحاد السوفياتي والمعسكر التابع له. هنا أسفر الفكر الاشتراكي العالمي الماركسي اللينيني، عن وضعية تتناقض تماماً مع ما رسمه لنفسه من أهداف، فالاشتراكية إنما تهدف أولاً وأخيراً إلى تلبية الحاجات الضرورية للجماهير الشعبية، وهذا ما أخفق فيه إخفاقاً مشيناً.

وأما المشروع الصهيوني فقد عرف هو الآخر النهاية نفسها ـ على الأقل لحد الآن ـ لقد حقق جزءاً من أهدافه ولم يحقق كامل مشروعه: لقد كان أمل إسرائيل أنها، عندما تقوم في هذه المنطقة المتخلفة، وهي الآتية من الغرب المتقدم وبدعم سلاحه وأمواله، كان أملها أن تمتد بسرعة من النيل إلى الفرات. وكان أملها كبيراً في أن تتسرب وتنتشر لتكون في هذه المنطقة بمثابة ألمانيا أو اليابان. ومع ذلك، ومع كل أموال الغرب وأسلحته ودعمه اللامحدود والعام لجميع المستويات، استطاع العرب، رغم انهزامهم في المعارك العسكرية، أن يبقوا على إسرائيل جسماً معزولاً محاصراً، لا مجال له حيوياً في المنطقة، جسماً ليس أمامه

إلا البحر. هذا شيء مهم، فمنذ سنة ١٩٤٨ إلى اليوم ووضع إسرائيل هو وضع جسم غريب محاصر لا متنفس له إلا عبر البحر، وليس له أن يطير في الجو إلا على البحر وفي اتجاه واحد فقط. وقد أدركت، شخصياً، مبلغ وقع هذه الغربة والعزلة في نفوس الإسرائيليين عند الإعلان عن توقيع الاتفاقية بين حكومتهم ومنظمة التحرير الفلسطينية لتبادل الاعتراف. لقد كان أبرز شيء لفت نظري آنذاك هو تلك الفرحة العارمة التي عمت الإسرائيليين، إنهم لم يستطيعوا أن يخفوا أنهم، أخيراً، يتنفسون الصعداء. لقد شعروا بأنهم سيصبح لهم متنفس في المنطقة وأنهم لن يعودوا غرباء. إن ذلك قد دل دلالة واضحة على مبلغ الضيق والإحباط الذي كان يهيمن على نفوس الإسرائيليين، من خلال الحصار العربي الذي يعانون منه في كل مجال.

ها هنا إذن، حقيقة أخرى هامة لا يحسن بنا عدم إدراكها، حقيقة أن المشروع الصهيوني لم يحقق كامل أهدافه، ومن هذه الزاوية يمكن القول إن العرب قد انتصروا تاريخياً، وإن انهزموا عسكرياً. لقد راهنت إسرائيل على أن تصبح هذه المنطقة المجزأة إلى دول ضعيفة والتي يمارس عليها الاستعمار سلطته واستغلاله، مجالاً حيوياً تنفتح أبوابه لها، ولو بالتدريج. ولكن الأبواب بقيت موصدة أمامها وأمام أحلامها وطموحاتها. واعتقدت إسرائيل، بعد عدوان ١٩٦٧، أنه سيكون في إمكانها تحقيق حلمها في الضفة والقطاع، وأنه سينشأ، بعد عقد أو عقدين، جيل يندمج فيها. غير أن أملها، في هذا المجال، قد خاب تماماً، إذ ظهر بعد عقدين من الزمن جيل من الشباب قام بانتفاضة استعملت الحجارة ضد الجيش الإسرائيلي، تعبيراً عن حقيقة أن إسرائيل جسم غريب معتد. لقد وعى أطفال الحجارة هذه الحقيقة أتم ما يكون الوعي. إنها حقيقة تولد مع الإنسان العربي هنا في هذه المنطقة وفي جميع أجزاء الوطن العربي. لقد جاءت السنوات التي تلت ١٩٦٧ لتكذب جميع توقعات إسرائيل ولتجعل الخيبة هي مآل طموحاتها. لقد أكدت هذه المدة القصيرة أنه لا مجال للطموح، طموح إسرائيل، إلى أن يذوب العرب في جسمها، حتى ولو كانوا قد ولدوا تحت حكمها وهيمنتها ودعايتها. بالعكس، فالمطروح مستقبلاً هو إمكانية ذوبان إسرائيل في المنطقة العربية إذا عرف العرب كيف يتصرفون وكيف يدبرون أمرهم.

نعم، لقد حققت المشاريع الثلاثة، المتزامنة والمنافسة، بل المحاربة للمشروع

النهضوي العربي نجاحات لا تنكر. ولكنها أيضاً أسفرت عن نتائج تتناقض أو على الأقل تختلف وتبتعد عن طموحاتها. وهذا شأن جميع الطموحات في التاريخ. فليس هناك في التاريخ إنسان يحقق كل ما رسمه من أهداف وما تطلع إليه من آمال، بل الغالب أن التاريخ يأتي على خلاف ما نأمل ونريد، أو على شيء آخر يختلف عما كان منتظراً. ليس هناك في التاريخ تخطيط حقق كل ما رسمه أصحابه له من أهداف وطموحات. فالنتائج تأتي دائماً بين بين، تارة خطوة إلى الوراء وتارة خطوة إلى الأمام، حسب الظروف والأحوال...

سابعاً: المشروع النهضوي العربي... إنجازات وإخفاقات

ومن حقنا نحن كذلك أن نرى الأمور التي تشكل خطراً علينا، ولكن لا ينبغي لنا أن نحصر أنفسنا في الجوانب السلبية التي تزرع الإحباط في نفوسنا وتعمل على حمل عقولنا على الاستقالة. يجب أن ننظر إلى ما حققناه وليس فقط إلى ما لم نتمكن من تحقيقه.

ولا يختلف مسار المشروع النهضوي العربي، في إنجازاته وإخفاقاته، عن مسار المشاريع المنافسة له. لقد كان هدف المشروع النهضوي العربي، منذ ظهوره، تحقيق «الاتحاد والترقي» للشعوب العربية، ثم دخل بعد ذلك في معركة شرسة، علنية ومباشرة، مع الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، مع الاستعمار وربيبته الصهيونية، فكانت له في كل ذلك إنجازات وعانى ويعاني من إخفاقات، شأن المشاريع الأخرى.

من إنجازاته انتصار الشعوب العربية في معركة الاستقلال ووقوفها في وجه التوسع الصهيوني خارج فلسطين المحتلة، التي سلمها الاستعمار الانكليزي ومعه الغرب كله للصهيونية. وصراع المشروع العربي مع الصهيونية ما زال قائماً، ولا نعتقد أنه سيعرف نهاية قريبة. أما في مجال «الترقي»، أو ما نطلق عليه اليوم اسم «التنمية»، فقد تحققت إنجازات كبيرة واسعة. وإذا كانت هذه الإنجازات أقل كثيراً مما كان يمكن تحقيقه، فإن إمكانيات التنمية والتقدم ما زالت متوافرة، والمراجعة النقدية للمشروع النهضوي العربي التي نقوم بها هنا تضع من جملة مهامها، المساهمة في إعادة بناء ذلك المشروع على ضوء التجربة السابقة والظروف الجديدة. وأما في مجال «الاتحاد» فقد يكون من المفيد التذكير هنا، مرة أخرى، بأن الفكرة القومية العربية، في أول أمرها، قد جعلت من أهدافها المستعجلة إبراز الهوية العربية والدفاع عنها أمام التحديات والأخطار التي كانت تتهددها في الشام من جراء سياسة التتريك العثمانية. هذا شيء معروف. غير أنه خلافاً لما حدث في اوروبا

حيث قامت الدول القومية إثر انهيار امبراطوريات، امبراطورية نابليون وامبراطورية النمسا على الخصوص، اللتين خرجت من جوفهما القوميات الأوروبية لتؤسس دولها المستقلة ولتحل مشالكها الداخلية بوسائل مختلفة: من حروبها داخل أوروبا نفسها إلى التوسع الاستعماري الذي مكنها من حل أزماتها الاقتصادية بما كانت تأخذه من ثروات من أفريقيا وآسيا... خلافاً لما حدث في أوروبا، إذن، واجه العرب وضعاً آخر مختلفاً تماماً.

لقد كان من سوء حظ العرب، في المشرق وفي المغرب، أنه عندما سقطت الامبراطورية العثمانية وقعت بلدانهم تحت حكم امبراطوريتين أخريين استعماريتين: امبراطورية بريطانيا وامبراطورية فرنسا. وهكذا فالفكرة القومية العربية التي كان من الممكن أن تنجح في إنشاء الدولة العربية الواحدة، على الأقل في قسم واسع من المشرق العربي، قد وجدت نفسها تواجه وضعية جديدة تماماً، وضعية لم تعرفها اوروبا. أقصد بذلك وقوع العرب مباشرة في قبضة امبراطوريتين استعماريتين، قامتا بتقسيم العالم العربي، وأمعنتا في تجزئة كثير من أقطاره وعلى رأسها بلاد الشام أو سورية الكبرى. لقد كان من الضروري إذن أن تتجه الفكرة القومية بكل جهودها إلى مقاومة الاستعمار، هنا في المشرق وهناك في المغرب. وبما أن الاستعمار الذي تسلط على الأقطار العربية هو أيضاً متعدد الجنسيات، وقد عمل على ربط كل قطر عربي بمفرده بأحد المراكز الاستعمارية في أوروبا، إضافة إلى تنوع وجوده القانوني في الوطن العربي، فهذا استعمار رسمي وهذا انتداب وتلك حماية، فلقد ترتب عن ذلك كله أن كان لكل حركة من الحركات الاستقلالية العربية وضع خاص، عربياً ودولياً، وبالتالي وجدت نفسها تعمل لإنشاء الدولة القطرية.

وهكذا، فالمشروع النهضوي العربي الذي تجند من أجل أن تتحرر الأمة العربية من الاستعمار لم يكن له بد من أن يسفر هو الآخر عن نقيضه، وهو الدولة القطرية التي قامت في كل قطر من الأقطار العربية حسب التقسيم الاستعماري. وهكذا فبدلاً من وحدة عربية شاملة، كان يحلم بها معظم رواد النهضة العربية وكثير من منظري القومية العربية في ما بعد، يجد العرب اليوم أنفسهم أمام دول قطرية مستقلة لها وضع قانوني مكرس، ليس فقط في المحافل الدولية بل أيضاً في جامعة الدول العربية، هذه «الجامعة» التي لم تعترف بالعضوية فيها لأي قطر عربي إلا بعد أن أسس دولته القطرية واعترفت له بها «المنظمات

الدولية» التي أقامتها أصلاً الدول الاستعمارية لتنظيم أمورها وحماية مصالحها. لقد كانت الجامعة العربية، وما زالت، مجالاً للدولة القطرية العربية وليس للعرب كأمة، فهي جامعة الدول التي تشكلها الأقطار العربية وليست جامعة للعرب بوصفهم أمة. وهكذا أصبحنا نجد أنفسنا، فعلاً، أمام الدولة القطرية العربية بوصفها حقيقة عربية، حقيقة سياسية واقتصادية ونفسية. وأكثر من ذلك، وأخطر على أهداف المشروع النهضوي العربي في «الاتحاد»، أنها أصبحت حقيقة عضواً في النظام الدولي الذي لا يسمح بتغيير وضعها، لأن تغيير وضع الدولة القطرية العربية في اتجاه الوحدة العربية سيمس بدون شك مصالح الماسكين بزمام النظام الدولي الراهن.

نعم، لقد بقيت الفكرة القومية حية داخل الدولة القطرية نفسها، تناضل ضدها، متمسكة بالوحدة العربية، ومناضلة من أجل القضية الفلسطينية كقضية عربية وليس كقضية قطرية. لقد تمسك العرب بعروبة القضية الفلسطينية، بلا قطريتها، أملاً في أن يتطور النضال من أجل فلسطين إلى نضال من أجل تحقيق الوحدة العربية، فمنذ حرب ١٩٤٨ إلى ماقبل عقد من السنين، وهم ينظرون إلى القضية الفلسطينية بوصفها «الخاص» الذي سيتحقق عبره «العام»: أعني القضية التي ستؤدي في نهاية المطاف إلى قيام وحدة عربية بدل التجزئة والإقليمية. غير أن الضغوط الدولية والمصالح التي ولدت مع الدولة القطرية ذاتها قد لعبت دورها ضد هذا الطموح. وها نحن نشاهد اليوم كيف أن شعار «الدولة الفلسطينية»، الذي كان يعتبر في الستينات إلحاداً في حق القومية العربية، في حق الأمة العربية والعروبة، قد أصبح اليوم شيئاً مقبولاً مطلوباً: مقبولاً، ليس بالشكل الذي توجد عليه اليوم الدول القطرية العربية الأخرى وحسب، بل مقبولاً حتى بصيغة أدنى. هنا أيضاً يمكن أن نقول إن المشروع النهضوي العربي قد انتهى، إلى ما يشبه ما انتهى إليه مشروع الحداثة الأوروبية، وما يشبه ما انتهى إليه مشروع الاشتراكية السوفياتية، وما انتهى إليه المشروع الصهيوني الذي صار ملزماً الآن باستبعاد شعار: «من النيل إلى الفرات»، خصوصاً وهو يواجه بصورة جدية احتمال الاعتراف بدولة فلسطينية في الضفة والقطاع.

ومع ذلك، فلا بد من أن نسجل هنا أيضاً، أنه كما حققت الحداثة الأوروبية نجاحات لا تنكر، من بينها ما نراه اليوم من مطالب وأهداف تتردد في كل مكان كمطلب الديمقراطية والحرية ومطلب العدالة الاجتماعية والطموح إلى

تحقيق التقدم العمراني والاقتصادي والتكنولوجي، ورفع شعار حقوق الإنسان... الخ، وكما حققت الصهيونية جزءاً من مشروعها وهو إنشاء دولة في جزء من فلسطين، وكما حقق الفكر الاشتراكي في أوروبا ذاتها، إنجازات هامة، إذ أصبحت بعض أهداف الاشتراكية مطبقة بشكل ما في البلدان الرأسمالية نفسها، من خلال الضمان الاجتماعي وتعويضات التقاعد والبطالة وإقرار السلَّم المتحرك للأجور... الخ. مما ساعد على حل المسألة الاجتماعية بصورة جزئية على الأقل... فكذلك المشروع النهضوي العربي. لقد حقق هو الآخر أشياء إيجابية يجب أن لا يمنعنا الإحباط الذي نعاني منه، من حين لآخر، من رؤيتها وتقديرها حقها. بل يجب أن نعتز بمنجزاته لأنها تشكل منجزات تاريخية لا رجعة فيها.

من هذه المنجزات والإيجابيات ما يلي على سبيل المثال:

- فعلى صعيد «الاتحاد» أصبح **الانتماء إلى الأمة العربية** اليوم، من الخليج إلى المحيط، مسألة نهائية. فالعرب في نظر أنفسهم، أو على الأقل في نظر الأغلبية الساحقة منهم، أمة واحدة على الرغم من تعدد دولهم. وأكثر من ذلك، فالغرب نفسه يعتبر العرب كياناً واحداً، هو يتحدث عنهم كطرف واحد موحد، ويتحدث عن خطر العرب وخطر الإسلام في الجملة كحقيقة واحدة، وهو في ذلك كله ينظر إلى العرب كقوة كامنة يمكن أن تضايقه إذا هي تحركت ضد الاستغلال الذي يمارسه عليهم. إن الغرب ينظر إلى العرب ككيان واحد لأنه يعرف فعلاً، وبالتجربة، أنه عندما يكون العرب أمام تحدٍّ خارجي فإنهم يقفون كرجل واحد. وما حدث سنة ١٩٥٦ حين العدوان على قناة السويس وما حدث من ردود فعل عربية ضد جميع الاعتداءات التي تعرض لها الوطن العربي في هذا القطر أو ذاك يقدم الدليل على أن الشعوب العربية تتحرك بتلقائية كأمة واحدة. إن ذلك يقيم الدليل على أن فكرة الأمة العربية واقع متجذر في الكيان العربي ككل. الأمة العربية ترد الفعل كجسم واحد ضد أي عدوان خارجي يقع على جزء من أجزائها. هذا شيء أصبح الآن حقيقة ثابتة. فأي عربي يصاب بمكروه إلا ويشتكي له سائر الجسم العربي من المحيط إلى الخليج، وأية نكسة تقع في بلد عربي إلا ويأسف لها ويبكي كل العرب. وإذا لم نكن في السراء سواء، فنحن اليوم في الضراء سواء. وأن يكون الناس سواء في الضراء، لا يختلف عن أن يكونوا سواء في السراء. الفكرة القومية العربية، من هذه الناحية وبهذا المعنى، شيء واقع حقيقي.

وفي هذا الإطار يمكن أن نسجل أيضاً، كمنجزات للمشروع النهضوي العربي، بمعناه العام الذي نتحدث به عنه هنا، محافظته على الأساس الذي تقوم عليه وحدة الأمة العربية. إنه ذلك العنصر الذي تفتقده الوحدة الأوروبية والذي تبقى بدونه مهددة، إنه **الوحدة الثقافية**. فالثقافة العربية بقيت واحدة موحدة كثقافة للأمة العربية ولم ينل منها في شيء قيام الدول القطرية العربية. لقد تراجعت وفشلت جميع المحاولات ذات النزعة الإقليمية التي حاولت أن تكرس لغات أو لهجات، مكان اللغة العربية، سواء في لبنان أو في مصر أو في أي مكان آخر من الوطن العربي. لقد انتهت وفشلت النزعة الفرعونية والنزعة الفينيقية، ولا مجال للخوف على عروبة المغرب العربي. فعروبته، كعروبة جميع العرب، هي عروبة اللسان والثقافة، عروبة تؤسسها لغة الدين والاشتراك في تاريخ وتراث وفي طموحات ومصير. لقد بقيت الثقافة العربية إذن، والإسلام في عمقها، تقوم بدور الموحد للعرب عبر التاريخ. وهي تقوم اليوم بهذا الدور، بفضل وسائل الاتصال الحديثة، بأغنى وأقوى مما كان عليه الأمر في الماضي. والحقيقة القارة والثابتة، اليوم، هي أن العرب، من المحيط إلى الخليج، يمتلكون لغة واحدة هي العربية الفصحى، لغة العلم والثقافة والدين. أما اللهجات المنتشرة في الوطن العربي فهي تتعرب يوماً بعد يوم وتتوحد، بصورة لم يشهد التاريخ لها مثيلاً من قبل. وعلينا أن ننتبه إلى حقيقة، من الحقائق القومية التي لا نراها، وهي أنه **لم يكن سكان الوطن العربي، في أية حقبة من تاريخهم أقرب إلى بعضهم، على مستوى اللغة والثقافة، وبالتالي على مستوى الوعي القومي، مما هم عليه اليوم**. لقد اعتدنا الإشادة بوحدة «التاريخ العربي»، وهذا شيء أكيد، غير أن **وحدة «الحاضر العربي»**، في نفوس العرب وفي رؤى غير العرب، هي اليوم أقوى وأعمق من أي وقت مضى، هذا شيء أساسي.

هناك، على هذا المستوى نفسه، إنجاز آخر لا بد من إبرازه، ويتعلق هذه المرة **بقضية فلسطين**. صحيح أننا قد تقهقرنا وتراجعنا، كما أشرت إلى ذلك آنفاً، من القضية التي كنا نريد منها أن تكون منطلقاً لتحرير العرب والوطن العربي ككل، إلى قبول الدولة الفلسطينية بل إلى قبول ما يشبه الدولة، أو بداية الدولة في بعض أراضي فلسطين. وصحيح أننا انهزمنا عسكرياً سنة ١٩٤٨ وفي ١٩٦٧ وأيضاً في ١٩٧٣. وصحيح كذلك أننا انهزمنا سياسياً في كامب ديفد. وما مدريد وأوسلو إلا امتداد لكامب ديفد. ومع ذلك هناك جانب يجب أن لا نغفل عنه.

يجب أن نتعود على رؤية الأشياء من جميع الجهات، فليس هناك في أي أمر من الأمور أو شيء من الأشياء، وجه واحد ومستوى واحد، كل شيء له وجهان أو أكثر. والوجه الذي اعتدنا على عدم رؤيته وعدم تقديره، التقدير الذي يستحق، هو **أن العمل العربي الشعبي، وحتى الرسمي منه، نجح في تحجيم المشروع الصهيوني** وفي حمله على الانتهاء، هو الآخر، إلى ما يشبه النقيض، كما بينا قبل.

إن هذه النجاحات يجب أن لا نغفل عنها وأن لا نتناساها وأن لا نبخس قدرها. فالنجاح هو دوماً نجاح نسبي، والإخفاق هو كذلك نسبي دائماً. لقد نجح المشروع النهضوي العربي ونجح العرب. وهذه النجاحات التي لا نراها نحن هي التي تراها إسرائيل ويراها الغرب حينما يبدون خوفهم من العرب أو حينما يحاصرون العرب. هم يرون هذا. يرونه يشكل خطراً عليهم. ومن حقنا نحن كذلك أن نرى الأمور التي تشكل خطراً علينا، ولكن لا ينبغي لنا أن نحصر أنفسنا في الجوانب السلبية التي تزرع الإحباط في نفوسنا وتعمل على حمل عقولنا على الاستقالة. يجب أن ننظر إلى ما حققناه وليس فقط إلى ما لم نتمكن من تحقيقه.

- هذا على مستوى «الاتحاد»، أما على **مستوى «الترقي»** في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فيمكن أن نشير باختصار إلى أن المشروع النهضوي العربي قد ارتبط منذ البداية بالأهداف الإنسانية في الحداثة الأوروبية والفكر الاشتراكي العالمي، **وطرح بحدة المسألة الديمقراطية والمسألة الاجتماعية**. ويمكن القول، رغم جميع النواقص والإخفاقات، إن ما تحقق، سواء على صعيد الوعي أو على صعيد الواقع، يجعل الأمل في تحقيق ما هو أحسن وأعمق شيئاً مبرراً بل وضرورياً... وأعتقد أن ها هنا أموراً أصبحت، هي الأخرى، متجذرة في أعماق الوعي العربي. أعني بذلك الوعي بضرورة تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنمية. هذا شيء أصبح ثابتاً هو أيضاً. وعلينا أن نعمل اليوم على إعادة تأسيس هذا الوعي وفق التطورات التي عرفها العالم وفي أفق تجاوز سلبيات المرحلة التي تعيش اليوم نهايتها.

الفصل الثاني

النهضة... والسلفية

أولاً: النهضة شيء... والحداثة شيء آخر

والنتيجة التي تفرض نفسها من اعتبار هذه المسافة التاريخية الحضارية بين مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة الأوروبية هي أنه لا الفكر العربي ولا الأوضاع العربية كانت قادرة على تقبل واستيعاب مضامين الحداثة الأوروبية.

قلنا في بداية هذه الدراسة إن مشروع النهضة العربية الذي تبلور مع أواخر القرن الماضي كان يلخص طموحاته في شعار واحد هو «الاتحاد والترقي». وإذا أراد المرء اليوم أن يلخص في عبارة واحدة ما يطمح العرب إلى تحقيقه مستقبلاً، وقد مضى أزيد من قرن على تبلور مشروع نهضتهم الحديثة، أمكن القول بدون تردد إنه «الاتحاد والترقي»، وبالعبارة الجارية اليوم على الألسن: «الوحدة والتقدم» أو «التضامن العربي والتنمية...».

واضح إذن أن المشروع النهضوي العربي، كما تبلور في القرن الماضي، لم يتم بعد تجاوزه. لم يدخل بعد الزمن الماضي.

فما السبب أو الأسباب؟

يعرف المؤرخون جيداً أن حصر أو تحديد أسباب ما حصل ـ أو لم يحصل ـ من تطورات وأحداث في الماضي أو حتى في الحاضر أمر صعب جداً. إن حياة البشر أشبه بالأحوال الجوية لا يمكن ضبط العوامل الفاعلة فيها ومقدار فعل كل منها ضبطاً دقيقاً كاملاً. كل ما يمكن فعله في مثل هذه الظواهر المعقدة المتشابكة التي تتدخل فيها عوامل عديدة هو محاولة الاقتراب من الظاهرة أكثر ما يمكن

لفهمها وليس بالضرورة لتفسيرها، علماً بأن فهم الظاهرة يعني تصور كيف حدثت بينما تفسيرها يعني معرفة لماذا حدثت.

وبخصوص الموضوع الذي يهمنا هنا حاولنا في الفقرات السابقة الاقتراب من العوامل الخارجية العامة التي عملت بصورة أو بأخرى على إعاقة تطور مشروع النهضة العربية نحو تحقيق أهدافه. إن تزامن هذا المشروع مع مشاريع أخرى منافسة له مضايقة لطموحاته ومعرقلة لمسيرته قد جعله يتعثر ويفشل في تحقيق مطمحه الأساسي والعام المتمثل في «الاتحاد والترقي» على الرغم من النجاحات النسبية التي حققها على هامش هذا المطمح أو خارج إطاره. ولكن العوامل الخارجية، كما نعلم، لا تفعل فعلها في الغالب إلا إذا كانت هناك وضعية داخلية مساعدة. وستكون مهمتنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة هو الاقتراب مما يمكن وصفه بالعوامل الداخلية. وسيكون هدفنا لا تفسير الظاهرة بالصورة التي تقدم الجواب عن السؤال المذكور، بل بناء نوع من الفهم للظاهرة نستطيع انطلاقاً منه رسم خطاطة لمتطلبات التجديد واستئناف السير وفق الظروف والتطورات المستجدة.

ولعل أول ما يجب التنبيه إليه هنا هو أن المقارنة التي قمنا بها آنفاً بين مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة الأوروبية لم تكن مقارنة بين طرفين يشتركان في طبيعة واحدة ــ وهو ما يجعل المقارنة والقياس مشروعين مبررين ــ وإنما كانت مقارنة بين شيئين مختلفين تماماً لا يجمعهما سوى تزامنهما واحتكاكهما والفعل السلبي المعرقل الذي كان لأحدهما على الآخر، أما التشابه في التكوين والطموحات والأهداف... فقد كان منعدماً تماماً. وهذا أمر لا بد من أخذه بعين الاعتبار عندما نتحول إلى الاقتراب من المشروع النهضوي العربي من داخله.

ذلك لأننا نعرف جميعاً، وهذا ما سنعمق النظر فيه لاحقاً، أن مشروع النهضة العربية قد استقى جل، إن لم يكن كل، مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من أدبيات وشعارات الحداثة الأوروبية. فلم يكن هناك في فضاء الفكر والثقافة والسياسة في الوطن العربي، قبل احتكاكه بالحداثة الأوروبية، ما يمكن أن يعتبر خميرة أو جنيناً لشعار «الاتحاد والترقي» الذي جعل منه المشروع النهضوي العربي قضيته الأساسية إن لم تكن الوحيدة، ذلك لأن هذا الشعار نفسه هو مجرد ترجمة واقتباس لأحد شعارات الحداثة الأوروبية، وقد كان له تأثير واسع وصدى كبير في الأقطار الأوروبية جميعها وبالخصوص في ألمانيا التي كانت تطمح إلى تحقيق

وحدتها ومنافسة فرنسا وانكلترا في «التقدم» الذي كانتا قد أنجزتاه بينما بقيت ألمانيا في وضعية متخلفة.

وما نريد التنبيه إليه هنا ليس الكيفية التي تم بها اقتباس هذا الشعار أو ذاك أو الطريقة التي وظف بها في المشروع النهضوي العربي، فذلك ما سنعرض له لاحقاً، بل ما نريد لفت الانتباه إليه هنا هو الاختلاف الجوهري بين مشروع الحداثة الأوروبية ومشروع النهضة العربية من حيث إنهما ـ رغم تزامنهما واحتكاكهما المباشر ـ لم يكونا ينتميان إلى «لحظة» تاريخية واحدة، لم يكونا يعكسان نفس المرحلة من التطور. ذلك أن مرحلة «الحداثة» قد قامت في اوروبا (القرن التاسع عشر) بعد مرحلة «الأنوار» (القرن الثامن عشر) التي قامت هي نفسها بعد مرحلة «النهضة» الثانية (القرن السادس عشر) والتي سبقتها «نهضة» أولى (القرن الثاني عشر). ومعنى ذلك أن مشروع النهضة العربية كان عليه أن يتعامل مع «حداثة» تجاوزت «الأنوار» و«النهضة». إن ايديولوجيا الحداثة (فلسفتها، طموحاتها، شعاراتها... الخ) تقدم نفسها وتبرر وجودها بكونها البديل لفكر «الأنوار» وفكر «النهضة»، بوصفها الجديد الذي جاء ليدفن القديم إلى غير رجعة. هذا في حين أن مشروع النهضة العربية كان، ولا يزال، في حاجة إلى فكر النهضة وفكر الأنوار وايديولوجيا الحداثة في آن واحد، وهي عبارة عن اتجاهات فكرية متعارضة ومتنافية.

من ذلك، مثلاً، أن فكر «النهضة» كان قوامه، في أوروبا، إحياء التراث اليوناني الروماني، الفلسفي والعلمي والفني والأدبي، والانتظام فيه، الشيء الذي يعني العمل على الإفلات من هيمنة فكر الكنيسة ووصايتها على العقل والوجدان. إن الرجوع إلى التراث اليوناني الروماني كان معناه إعادة اكتشاف «العقل» ومنجزاته والإنصات إلى إبداعات الوجدان وتطلعاته. أما «فكر الأنوار» فقوامه التحرر من جميع السلط التي توجه الفكر والسلوك وعدم الاعتراف إلا بسلطة «العقل». وهكذا فإذا كانت «النهضة» مرتبطة بإحياء التراث السابق على الكنيسة والمضاد لها والانتظام فيه والانخراط في روحه وقضاياه، فإن «الأنوار» تعني الاستقلال عن كل تراث مضى وخلق تراث جديد تكون مرجعيته نور العقل وحده.

وتأتي «الحداثة» لتنقل «العقل» ـ «عقل» الأنوار ـ من دماغ الإنسان الفرد إلى كيان المجتمع والتاريخ. وهكذا فـ «العقل» الذي اعتبر نفسه زمن «الأنوار» المقياس الصحيح الوحيد للتمييز بين الخطأ والصواب، وبين الحسن والقبيح... الخ، قد

رفعته «الحداثة» إلى درجة أعلى لتجعل منه «المنطق» المحايث للتاريخ. وهكذا لم يعد التاريخ مجرد ركام من الحوادث والواقعات لا يجد معناه إلا في إطار رؤية تجعل «الخطيئة»، خطيئة آدم، منطلقاً و«الخلاص» بعودة المسيح غاية. لقد أصبح التاريخ مع ايديولوجيا «الحداثة» صيرورة يحكمها منطق (أو عقل) خاص، قوامه الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، ومن المتعدد المشتت إلى الكل الواحد المنظم. ومن هنا شعار «الوحدة والتقدم» الذي كان يعني في مرماه الايديولوجي البعيد وحدة الجنس البشري وتقدم الإنسان لتحقيق حقيقته كقيمة عليا لا قيمة فوقها، كل ذلك من منظور مركزية أوروبية تعتبر أوروبا الساحة التاريخية والجغرافية التي يتحقق فيها وبها دخول «العقل» في التاريخ.

والنتيجة التي تفرض نفسها من اعتبار هذه المسافة التاريخية الحضارية التي تفصل بين مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة الأوروبية رغم تزامنهما هي أنه لا الفكر العربي ولا الأوضاع الاجتماعية العربية ولا وضع العالم العربي الإسلامي كله كان قادراً آنذاك على تقبل واستيعاب شعارات الحداثة الأوروبية بمضامينها الحقيقية، وعلى رأسها شعارها الأساسي «الوحدة والتقدم». وغني عن البيان القول إن العرب لم يحققوا اليوم، ولا هم قادرون في ظل وضعيتهم الحالية، على تحقيق ما ظلوا يتخذونه شعاراً لهم منذ أزيد من قرن، أعني «الاتحاد والترقي». فكيف نفهم هذا القصور؟ وما هي الإمكانيات التي يقدمها الوضع العالمي الجديد؟

ثانياً: النهضة: القيام... والنهضة: الميلاد الجديد

النهضة بالمعنى الأول تعني ما تعنيه الولادة الجديدة من ظهور كينونة جديدة تحل محل الكينونة القديمة. أما بالمعنى الثاني فتعني انتقال نفس الكينونة من حال القعود أو الجلوس إلى حال القيام.

أبرزنا في الفقرة السابقة المسافة التاريخية الحضارية الكبيرة التي كانت تفصل، في القرن الماضي، بين مشروع النهضة العربية ومشروع الحداثة الأوروبية، وقلنا إن هذه المسافة جعلت الفكر العربي، وكذا الأوضاع العربية العامة لا يقويان على تقبل واستيعاب مضامين شعارات الحداثة الأوروبية التي يلخصها شعار: «الوحدة والتقدم». ويهمنا هنا أن نبرز أهم المفارقات والتناقضات التي عانى منها مشروع النهضة العربية في محاولاته الرامية إلى تبني مقولات فكر الحداثة الأوروبية وتوظيفها لصالحه. وكما نبهنا على ذلك في الفقرة الثانية من هذه الدراسة فنحن لا نريد هنا التأريخ لتطور الفكر العربي الحديث وإنما نريد القيام بمراجعة نقدية لمقولات هذا الفكر، هادفين من وراء ذلك التمهيد لعملية إعادة بناء الوعي الحداثي العربي على أسس تستجيب أكثر فأكثر لمتطلبات المرحلة الراهنة والمقبلة. سنركز إذن على مقولتي «الوحدة» و«التقدم» باعتبارهما تستقطبان مجمل مضامين مشروع النهضة العربية. ولكن لنلقِ، قبل ذلك، نظرة سريعة على مفهوم «النهضة» ذاته كما يتحدد معناه في كل من المرجعيتين: العربية والأوروبية.

تابع كتاب المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية [دنيا] من ص ٤٩

قد لا يستطيع الباحث أن يحدد بالضبط تاريخ ظهور مصطلح «النهضة» بمعناه المعاصر في اللغة العربية، ولكن من المؤكد أنه راج ابتداء من النصف الثاني من القرن الماضي ـ على الأقل ـ في الخطاب العربي الحديث، إذ نجد مادة «نهض» وبعض مشتقاتها كـ «نهوض» و«نهضة» تتردد على لسان كثيرين من الرواد أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. والغالب ما تقترن هذه الكلمات في خطابهم

بأضدادها، كوسيلة لتحديد معناها: النهوض في مقابل السقوط، والنهضة في مقابل الانحطاط. وذلك هو نفسه المعنى اللغوي لهذه المادة. والسؤال الذي نود طرحه هنا هو التالي: هل تطور هذا المعنى، معنى «النهضة»، في الخطاب العربي الحديث خلال المائة سنة التي تفصلنا عن الأفغاني وعبده، وهل كان هذا المعنى يؤدي، أو هو يؤدي الآن، المعنى نفسه الذي يحمله مقابل هذه الكلمة في اللغات الأوروبية؟

سؤال قد يبدو ثانوياً، ولكنه في الحقيقة أساسي بالنسبة لموضوعنا. فلنبدأ بالتماس الجواب للشق الأول منه: هل تطور معنى كلمة «نهضة» في خطابنا وأذهاننا خلال المائة عام الماضية؟ لنفتح قاموس **المنجد** الذي ظهرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٠٨، أي قريباً جداً من زمن الأفغاني وعبده والطبعة الخامسة عشرة سنة ١٩٦٠، وهي المتداولة بين أيدينا اليوم، فماذا سنجد في هذه الطبعة الأخيرة؟ لا شيء غير المعنى نفسه الذي في الطبعة الأولى والمنقول من المعاجم العربية القديمة وبكيفية خاصة من **لسان العرب** لابن منظور. نقرأ ما يلي: «نهض ينهض نهضاً ونهوضاً: قام. ونهض عن مكانه: ارتفع. ونهض إلى عدوه: أسرع... النهضة ج نهاض: المرة من نهض. الطاقة والقوة. العتبة من الأرض ينقطع فيها نفس الدابة أو الإنسان... يقال وكان منه نهضة إلى كذا: أي حركة». تلك هي معاني مادة «نهض» كما كانت في اللغة العربية منذ أن جمعت من أفواه الأعراب في صدر الإسلام، وهي نفسها المعاني التي تحملها اليوم في أذهان الناس عندنا وفي قواميسنا.

وإذا نحن انتقلنا في قاموس **المنجد** نفسه من قسمه الأول: «المنجد في اللغة» إلى قسمه الثاني: «المنجد في الآداب والعلوم»، فإننا سنجد من جملة مواد حرف «النون» المادة التالية: «النهضة الأوروبية Renaissance هو العهد المعروف بـ «الرنيسانس» (القرن ١٥ ـ ١٦) وهو عهد تجدد أدبي وفني وعلمي أحدثه في إيطاليا ثم في فرنسا وسائر الدول مجيء رجال الأدب والفن البيزنطيين، بعد فتح الأتراك القسطنطينية (١٤٥٤) وقد ساعد على نجاح النهضة اكتشاف الطباعة وتشجيع الأمراء والباباوات لا سيما يوليوس ٢ ولاون ١٠». وهذا المعنى منقول من القواميس الفرنسية. وما يلفت النظر هنا هو أن صاحب **المنجد** يعني تماماً أن كلمة «نهضة» العربية لا تؤدي نفس المعنى الذي يحمله مقابلها الفرنسي، ولذلك كتب الاسم بالفرنسية وبالحروف اللاتينية والحروف العربية.

هناك إذن مسافة دلالية كبيرة بين «النهضة» بمعنى القيام والحركة، وهو المعنى السائد في اللغة العربية، وبين المعنى الذي تحيل إليه هذه الكلمة في خطاب الحداثة الأوروبية، والذي لا يختلف عن المعنى اللغوي الجاري على الألسن الأوروبية إلا بقدر ما يختلف المصطلح عن معناه اللغوي الأصلي. وتزداد هذه المسافة الدلالية اتساعاً وعمقاً إذا نحن انتبهنا إلى تاريخ استعمال لفظ «رنيسانس» (نهضة) في اللغات الأوروبية. وهكذا نقرأ في قاموس **روبير** ـ الصغير ـ الفرنسي ما يلي: رنيسانس، ١٣٨٠ من فعل «رنيتر» (ـ ولد من جديد) المشتق من «نيسانس» (بمعنى الميلاد أو الولادة). وبعد هذه الإشارة إلى أصل الكلمة وتاريخ ظهورها في اللغة الفرنسية أول مرة نقرأ ما يلي: «في الاصطلاح الديني: الولادة الجديدة (وهو ما يقابل «البعث» و«الانبعاث» في اللغة العربية)، بعث النفس، بعث الموجودات. وفي المعنى المجازي: ظهور الشيء من جديد أو انطلاقه انطلاقة جديدة. التجديد...». هذا على مستوى الدلالة اللغوية، أما «رنيسانس» كاسم علم: «فقد استعملت في أوائل القرن التاسع عشر (بحرف «ر» الكبير الذي يميز الكلمات الأعلام) للدلالة على الانطلاقة الفكرية التي أثارها، ابتداء من القرن الخامس عشر في إيطاليا أولا ثم جميع أوروبا، الرجوع إلى الفن والأفكار اليونانية الرومانية. الحقبة التاريخية الممتدة من القرن الرابع عشر أو الخامس عشر إلى نهاية السادس عشر. الرنيسانس تطابق بداية «الأزمنة الحديثة»».

ومما يجدر لفت الانتباه إليه هنا أمران: أولهما أن «النهضة» في قاموس الحداثة الأوروبية تعني: الولادة الجديدة (وليس النهوض بمعنى القيام والحركة). ثانيهما أن هذه الكلمة أصبحت منذ أوائل القرن التاسع عشر، وهو قرن «الحداثة» علماً على حركة فكرية وفنية عاشتها أوروبا في القرنين ١٥ و١٦ وقوامها العودة إلى أفكار وفنون العهد اليوناني الروماني. وهكذا فبينما تعني «النهضة» في خطاب الحداثة الأوروبية ولادة جديدة لأوروبا حصلت قبل أربعة قرون، فإن معنى «النهضة»، *في الخطاب النهضوي العربي كان يعني، وما يزال، الطموح إلى القيام* والنهوض والحركة. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو التالي: لماذا فرض لفظ «النهضة» نفسه في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بدل لفظ «بعث» أو «انبعاث» الذي هو أقرب كثيراً إلى المعنى الأوروبي للكلمة: الولادة الجديدة؟

أعتقد أن الظروف وحاجات الناس هي التي تفرض رواج كلمات لتكون شعارات للمرحلة وليس التطابق مع مضمون هذه الكلمات في المرجعيات التي

تقتبس منها. ذلك أن ما أطلق عليه خطاب الحداثة الأوروبية، في أوائل القرن الماضي، اسم «النهضة» (الرنيسانس) هو جملة من الظواهر الفكرية والفنية والعلمية والاقتصادية يرى فيها خطاب «الحداثة» ميلاداً جديداً لأوروبا حدث بعد الفترة التي يسميها بـ «عصر الظلمات». وواضح أن التمييز في التاريخ الأوروبي بين عصور متتابعة على الشكل التالي: العصر الكلاسيكي اليوناني الروماني، العصر الوسيط (الظلامي)، عصر النهضة، الأزمنة الحديثة أو عصر الحداثة، أقول إن هذا التحقيب هو من صنع خطاب «الحداثة»، وهو تحقيب يضع عصر الحداثة على قمة التاريخ والتطور. وإذن فحاجة «الحداثة» إلى تأسيس نفسها تاريخياً هي التي تقف وراء هذا التحقيب وتعطي لمعنى «الرنيسانس» ذلك المضمون الذي أصبح الآن مكرساً في القواميس الأوروبية.

أما في الخطاب العربي الحديث فلم يكن اختيار رواده لكلمة «نهضة» اعتباطاً ولا كان تفضيله لهذه الكلمة على كلمات أخرى مثل «بعث» و«انبعاث» و«تجديد»... الخ، تفضيلاً عشوائياً. إن الظروف والحاجة هي التي جعلت أولئك الرواد يستعملون «النهضة» و«النهوض». فما كان العرب في حاجة إليه هو النهوض لمقاومة التدخل الأوروبي والاحتلال الأجنبي. وهذا النهوض يجب أن يكون في آن واحد قياماً وحركة. القيام بمعنى استجماع القوى والاستعداد، والحركة بمعنى مواجهة التهديد الخارجي. أما «النهضة» بمعنى التجديد أو تحقيق ولادة جديدة في مجالات الفكر والفن والاقتصاد... الخ، وهو المعنى الأوروبي للكلمة، فشيء آخر، لا بمعنى أنه يتناقض مع المعنى الأول، بل بمعنى أنه يجد مرجعيته في ثقافة أخرى، في تاريخ آخر. وقد كان لهذا الاختلاف نتائج سلبية تماماً على صعيد تطور الوعي العربي، كما سنبين في الفقرة التالية.

ثالثاً: النهضة... وتوظيف التراث

هذا السلوك البرغماتي في توظيف التراث العربي الإسلامي، الديني منه والحضاري، في مشروع النهضة العربية منذ تبلوره في القرن الماضي إلى اليوم، كانت له دائماً آثار سلبية جداً على عملية النهضة ومشروعها المستقبلي.

أبرزنا في الفقرة السابقة كيف أن مفهوم «النهضة» في اللغة العربية يفيد النهوض واليقظة والحركة للمواجهة خاصة، بينما يحيل مصطلح «النهضة» في الحقل الثقافي الأوروبي إلى الحركة الفكرية الفنية الأدبية التي شهدتها اوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وانتهينا إلى القول إن اختيار الرواد العرب لكلمة «نهضة» بدل «بعث» أو «انبعاث» أو «تجديد» ـ مع ورود هذه الكلمات على ألسنتهم وأقلامهم من حين لآخر ـ راجع إلى أن الظروف التي كانوا يعيشون فيها والتحديات التي كانوا يواجهونها كانت تتطلب ما تفيده كلمة «النهوض» للدفاع عن النفس والوقوف في وجه الهجمة الاستعمارية التي كانت تشكل الوجه الآخر لـ «الحداثة» الأوروبية كما بينا. ومن هنا تردد فعل الأمر والطلب «انهضوا» في المقالات والخطب السياسية التحريضية والقصائد الشعرية الحماسية في الخطاب العربي الحديث.

ومع أن شعار «النهضة» كان ولا يزال يضم كجزء من دلالته معنى «الانبعاث» و«الولادة الجديدة»، فإنه يتجه بهذا المعنى، في المخيال العربي إلى المستقبل، وليس إلى الماضي كما هو الشأن في كلمة «رينسانس» الأوروبية. وبعبارة أخرى، إن «الولادة الجديدة» هي، في هذا المخيال، مشروع للمستقبل وليست مرحلة تأسيسية للحاضر تحققت في ماضٍ قريب كما هو الشأن في اوروبا. إن ما كان يطرح في اوروبا كمشروع للمستقبل، بل وكحاضر معيش أيضاً هو «الحداثة»، وهي قمة التطور والتقدم في المسلسل الذي دشنته «النهضة» في القرن الخامس عشر.

وما نريد التنبيه إليه من خلال هذه الملاحظة هو أن المشروع النهضوي العربي كان يتعامل ـ يقتبس ويتنافس ـ مع مشروع كان قد تجاوز منذ مدة طويلة المرحلة التاريخية التي ينتمي إليها الطموح الذي تعبر عنه «النهضة»، ومن ثم فالطموحات والشعارات التي كان يروج لها مشروع النهوض العربي هي في الحقيقة طموحات وشعارات تنتمي إلى مرحلة «الحداثة» وليس إلى مرحلة «النهضة»: فالوحدة الوطنية والقومية والتقدم الاقتصادي والرقي الاجتماعي والديمقراطي ونشر التعليم وتحرير المرأة وامتلاك السلاح الحديث... الخ، كل هذه المطالب تنتمي إلى مرحلة «الحداثة» وليس إلى مرحلة النهضة بالمعنى الأوروبي للكلمة.

والفرق بين هذه وتلك من الزاوية التي نتحدث منها، هي أنه بينما تدعي «الحداثة» الاكتفاء بذاتها متخذة من فكرها وآفاقها وطموحاتها مرجعية لها، معلنة بذلك استغناءها بل تجاوزها وتخطيها لكل مرجعية سابقة، تبحث النهضة لنفسها عن متكأ في الماضي لتحقيق عملية النهوض. وبعبارة أخرى، تقرأ الحداثة المستقبل في حاضرها بينما تقرأه النهضة في الماضي، وفي الحقبة التي تختارها منه.

وهكذا فـ «الوحدة القومية»، مثلاً، هي، من منظور الحداثة، مطلب عقلاني لا يحتاج إلى سند من الماضي أو التاريخ، لأن «الأمة» هي الارتفاع بالجماعة البشرية من «القبيلة» أو «الطائفة» اللتين تقوم عملية التجمع فيهما على روابط غير معقولة، روابط «غيبية» غير قابلة لأن تكون موضوعاً للفهم الذي يشعر معه المرء بأنه يمتلك حقيقة الموضوع المفهوم: «القبيلة» تقوم على رابطة النسب أو «الوحدة العرقية» وهو شيء غيبي غير قابل للتعقل، وبعبارة ابن خلدون «أمر وهمي»، وكذلك الشأن في «الطائفة» التي هي عبارة عن «قبيلة روحية». أما فكرة «الأمة» ـ بالمعنى الأوروبي للكلمة ـ فهي فكرة معقولة يمسك العقل بحقيقتها ومكوناتها لكونها ترتبط بالأرض أولاً، أي بشيء ملموس. فالحدود الجغرافية مكون أساسي من مكونات «الأمة» بالمعنى الأوروبي، هذا إضافة إلى وحدة اللغة والجنس والاشتراك في ثقافة، والإرداة المشتركة... الخ، وهي مقومات قد تجتمع كلها وقد يكفي بعضها، وذلك حسب وجهة النظر التي يتبناها المرء. أما من المنظور النهضوي العربي، بل المنظور الثقافي العربي الإسلامي عموماً، فإن «الأمة» هي، قبل كل شيء، حقيقة تاريخية ووجدانية. ولذلك فالمطلوب ليس تأسيسها ولا حتى تعريفها، بل المطلوب استنهاضها باستنفار أبنائها وبث الوعي فيهم وإيقاظ روح الحمية بين صفوفهم. ومن هنا تكون العودة إلى الماضي، لا بهدف استيعاب

منجزاته وتجاوزها في نفس الوقت، بل بهدف توظيفه كمعطى وجداني وكصورة ممجدة، في تعبئة مخيال أبناء «الأمة» وتجنيد طاقاتهم.

صحيح أن معظم رواد النهضة في القرن الماضي ودعاتها في هذا القرن قد نادوا ـ باختلاف اتجاهاتهم ـ بإحياء ما يعبر عنه بـ «الوجوه المشرقة من تراثنا»: بالعودة إلى «سيرة السلف الصالح» أو باستلهام «العصور الزاهرة من تاريخنا»، غير أن هذه النداءات بقيت وما زالت تتحرك في أفق برغماتي محض، وفي الغالب سطحي إلى درجة منفرة. وهكذا باستثناء محمد عبده الذي اتجه بعد افتراقه مع الأفغاني اتجاهاً إصلاحياً مناهضاً للبدع التي استشرت في الدين كالاعتقاد في الأولياء والأضرحة... الخ، وهو اتجاه لم تتح له فرصة التجذر وتأسيس ميلاد جديد (إلا في المغرب كما سنرى في ما بعد...)، أقول باستثناء محاولة محمد عبده، فإن جل التيارات الفكرية الأخرى التي ارتبطت بالتراث نوعاً من الارتباط قد فعلت ذلك لا بهدف إعادة تأسيس الوعي بالنهضة بوصفها ميلاداً جديداً وبناء مرجعيات ثقافية لقضاياها وطموحاتها، بل إن الرجوع إلى التراث، الديني منه أو الأدبي، وإلى «العصور الزاهرة» من تاريخنا، إنما كان بهدف طلب السند لقضية ظرفية معاصرة.

وهكذا فالذين جعلوا الهدف الأول من النهضة هو «النهوض» لمقاومة الهجوم الأوروبي، العسكري منه والسياسي والاقتصادي والثقافي، قد التجأوا إلى التراث بوصفه وسيلة تعبئة وتجنيد، ولذلك اقتصروا على مخاطبة وجدان الناس وتحريك المخيال الاجتماعي بما كانوا يقدمونه من تأكيدات تبعث الثقة في النفس وتحمل على الأمل في المستقبل. أما الذين فهموا النهضة على أنها اقتباس لأسس «الحداثة» ومظاهرها من الغرب فلقد لجأوا إلى ما اعتبروه «الوجوه المشرقة» من التراث الفكري والحضاري لاتخاذها جسراً وغطاء لـ «تمرير» تلك المظاهر الحداثية، وذلك دون أن يعملوا على تأصيل هذه ولا الكشف عن أصول تلك، فظلت العملية هنا أيضاً تتحرك على مستوى التوظيف البرغماتي الظرفي لا غير.

هذا السلوك البرغماتي في توظيف التراث العربي الإسلامي، الديني منه والحضاري، في مشروع النهضة العربية منذ تبلوره في القرن الماضي إلى اليوم، كانت له دائماً آثار سلبية جداً على عملية النهضة ومشروعها المستقبلي. ومن الضروري اليوم، والحاجة تدعو إلى إعادة تأسيس مشروع النهضة العربية، العمل على تعرية هذا الطابع البرغماتي والكشف عن سلبياته ومخاطره.

رابعاً: «السلفية»... والبرغماتية «الثورية»

وليس هناك من وسيلة أقرب ولا أسهل من توظيف الرأسمال الموجود، الحاضر في القلوب (الدين)، للتعبئة والتجنيد والنهوض لمقاومة الغازي المستعمر.

أشرنا في الفقرة السابقة إلى الطابع البرغماتي العام الذي طبع فكر رواد النهضة العربية الحديثة وإلى آثارها السلبية التي فعلت فعلها وما زالت تفعل في التيارات والحركات النهضوية بمختلف اتجاهاتها. وسيكون علينا الآن الشروع في تعرية هذا الطابع والكشف عن سلبياته سواء في فكر رواد النهضة أو في شعارات الحركات المعاصرة.

من الرواد الأوائل الذين رفعوا لواء «النهضة» وكانت لهم أصداء وآثار وترجيعات قوية في جميع أنحاء العالم العربي والإسلامي، والذين دشنوا القول في واحد من أقوى وأوسع الاتجاهات الفكرية العربية الحديثة، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذان كانا يصدران من باريس سنة ١٨٨٤ المجلة الذائعة الصيت **العروة الوثقى** التي كانت من أكثر المجلات تأثيراً على الرغم من المضايقات التي كانت تلاحق توزيعها في الأقطار العربية.

في هذه المجلة نجد مقالة على درجة كبيرة من الأهمية بعنوان: «ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها». تقرر هذه المقالة بوضوح لا مزيد عليه استراتيجيا برغماتية لحركة «النهضة» التي كان جمال الدين الأفغاني داعيتها وحامل لوائها. وأهمية هذه المقالة ليست محصورة في كونها تشرح وجهة نظر في العمل النهضوي كان لها وزنها في وقتها، بل إن أهميتها تمتد إلى وقتنا الراهن، لأن الاستراتيجيا التي تشرحها وتتبناها المقالة هي نفسها التي سارت عليها الحركات النهضوية السلفية في العالم الإسلامي (باستثناء واحدة سنتحدث عنها في ما بعد) بما فيها الحركات الإسلامية المعاصرة، المعتدلة منها والمتطرفة.

تنطلق المقالة من لفت انتباه القارئ إلى حقيقة تاريخية هي أن أمة العرب لم تكن شيئاً مذكوراً قبل الإسلام ثم أصبحت بفضله أمة عظيمة ذات حضارة زاهرة حتى صارت «كأنها للعالم روح مدبر وهو لها بدن عامل». هذه الأمة آل أمرها إلى الفرقة والتشتت والضعف والانحطاط حتى أصبحت طمعاً للطامعين، وهي مريضة مشرفة على الهلاك. ثم تتساءل المقالة عن الدواء الصالح لعلاج هذا المرض. وبعد أن تسهب في الحديث عن ضرورة اختيار الدواء المناسب لنوعية المرض وطبيعة الجسم، تستعرض بعض وسائل العلاج التي يقترحها «آخرون» لتردها وتصرف النظر عنها، وهي في الجملة وسائل مستوحاة بصورة مباشرة من الحداثة الأوروبية.

وهكذا تقول المجلة: «ظن قوم في هذا الزمان أن أمراض الأمم تعالج بنشر الجرائد وأنها تكفل إنهاض الأمم وتنبيه الأفكار وتقويم الأخلاق...». وترد المجلة ـ أعني الأفغاني بقلم محمد عبده ـ على هذا الرأي بكون القراء قليلين بسبب انتشار الأمية، ومن يقرأ منهم لا يفهم ما يقرأ على حقيقته بل يفهمه فهماً خاطئاً أو يؤوله تأويلاً سيئاً «فلا يكون منه إلا سوء التأثير فيشبه غذاء لا يلائم الطبع فيزيد الضرر أضعافاً». هذا في حين أن الوقت ليس فيه متسع، وأن الحوادث تتعاقب وتتزاحم.

أما أولئك الذين يرون أن سبيل النهضة هو «إنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها (= الأمة) وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوروبا حتى تعم المعارف جميع الأفراد في زمن قريب، ومتى عمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة...»، إن من يرى هذا الرأي مخطئ في ظنه لأن هذا «العمل العظيم إنما يقوم به سلطان قوي قاهر... له ثروة وافرة تفي بنفقات تلك المدارس...»، والحال أن الأمة ضعيفة، «فهل مع الضعف سلطة تقهر وثروة تغني؟»، فإن قالوا: «يمكن التدرج مع الاستمرار والثبات وافقناهم على الإمكان، لولا ما يكون من طمع الأقوياء» وتكالب العداء.

ثم تعترض المقالة اعتراضاً جوهرياً على المدارس الحديثة التي على النمط الأوروبي وتقول: إنه بقطع النظر عن كل ما ذكر فإن العلوم الأوروبية الحديثة بعيدة عن الأمة فهي لا تعرف «كيف بذرت بذورها وكيف نبتت واستوت... وأينعت وأثمرت... ولا وقوف لها على الغاية التي قصدت». وإذن فالنتيجة المرتقبة هي «أن ناقلي العلوم» الأوروبية، مع ما عرفوه من ضعف الأمة التي

ينتمون إليها ومن قوة الأمة التي ينقلون عنها «يكونون بين أمتهم كخليط غريب لا يزيد طباعها إلا فساداً». وقد شيد «العثمانيون والمصريون عدداً من المدارس على النمط الجديد وبعثوا بطوائف منهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون إليه من العلوم والمعارف والصنائع والآداب وكل ما سموه تمدناً..».

فماذا كانت النتيجة؟

ويجيب الأفغاني بعد أن يشير إلى تقليد المتخرجين من تلك المدارس وأعضاء تلك البعثات لأوروبا وفكرها وطريقة حياتها، يجيب قائلاً: «علمتنا التجارب، ونطقت مواضي الحوادث، بأن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها، وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس، بل يكونون... شؤماً على أبناء أمتهم، يذلونهم ويحقرون أمرهم... ويصير أولئك المقلدين طلائع لجيوش الغالبين...»... الخ... الخ.

ثم تتساءل المجلة بعد ذلك عن الوسيلة الناجعة في علاج الأمة وإنهاضها، وتجيب: إن سبب الضعف والمرض هما انحراف الأمة عن أصول دينها الذي به نهضت في الماضي وبفضله سادت على الأمم. وإذن: «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نار الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة». ثم تضيف: «ولأن جرثومة الدين متأصلة في النفوس بالوراثة من أحقاب طويلة.. فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفحة واحدة يسري نفسُها في جميع الأرواح لأقرب وقت». ثم تعود المجلة فتؤكد رفضها للطرق الأخرى المقترحة للعلاج فتقول: «ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططاً وجعل النهاية بداية وانعكست التربية وخالف فيها نظام الوجود فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة إلا بخساً ولا يكسبها إلا تعساً».

تلك المقالة كتبها الأفغاني بقلم محمد عبده ونشرت عام ١٨٨٤، وهي تعبر تعبيراً كاملاً عن محتوى السلفية الحديثة، سلفية الأفغاني وعبده. ولا شك أن القارئ قد شعر بأن مضمون هذه المقالة سواء على مستوى التحليل أو على مستوى القبول والرفض مضمون ما زال حياً بين ظهرانينا كخطاب وكبرنامج واستراتيجيا. إن منطق المقالة منطق برغماتي واضح: إنها تطلب ما ينفع ويؤتي ثماره في أسرع

وقت. إن النهضة هنا تلخص في قضية واحدة هي النهوض لمقاومة خطر الاستعمار الأوروبي. وبما أن هذا الخطر محدق على الأبواب، بل هو مخيم في بعض جنبات الدار، فإن الوقت لا يرحم، وليس هناك من وسيلة أقرب ولا أسهل من توظيف الرأسمال الموجود، الحاضر في القلوب (الدين)، للتعبئة والتجنيد والنهوض لمقاومة الغازي المستعمر.

تلك قضية جمال الدين الأفغاني داعية الشرق إلى النهوض والوقوف في وجه الاستعمار الانكليزي وهي قضية نبيلة بدون شك، تحمل معها معقوليتها ومشروعيتها، فهي من هذه الناحية ليست موضوعاً لا للمراجعة ولا للنقد. غير أن الخطاب الذي استعملته هذه القضية ليس خطاب إثبات وحسب، بل هو خطاب جدل وسجال أيضاً: ١ ـ إنه يرفض أسس الحداثة الأوروبية. ٢ ـ ويتهم دعاة الأخذ بها بالغفلة والعمالة بل وبـ «الخيانة». ٣ ـ أما ما يقدمه هذا الخطاب كبديل إيجابي فهو مجرد الدعوة إلى الأخذ بالإسلام كما كان عليه في أول أمره.

إنها مواقف ثلاثة تلخص مشروع الأفغاني الذي سيهيمن على الفكر السلفي الحديث، فلا بد من الوقوف عندها قليلاً خصوصاً وقد بقيت تتردد كما هي إلى اليوم.

خامساً: عندما تتحول السياسة إلى عقيدة

إن التعبئة تنقلب إلى احتراق ذاتي إذا لم يتبعها تفريغ ملائم وسريع في المكان الملائم. وذلك ما آلت إليه جهود جمال الدين التعبوية.

إذا نحن نظرنا إلى الاستراتيجيا البرغماتية التي اختارها جمال الدين الأفغاني، على ضوء دوافعها الظرفية، وجدناها استراتيجيا سياسية محضاً. وكجميع الاستراتيجيات السياسية فإنه من الممكن جداً إيجاد مبررات لها معقولة ومقبولة بالرجوع إلى الظرفية التي أملتها. ولو وقفت دعوة جمال الدين عند حدود «السياسي» لما جاز لنا ولا لغيرنا وضع استراتيجيته تلك في محك المراجعة والنقد. ذلك لأن آثارها، نجاحاتها وإخفاقاتها، ستكون من طبيعة سياسية خالصة، بمعنى أنها ستزول بزوال ظرفيتها وتدخل التاريخ كما تدخله الأحداث السياسية الظرفية العادية.

ولكن خطاب جمال الدين الأفغاني كان يتجاوز مجال «السياسي» الظرفي بكثير، فهو خطاب نهضوي، علاجي، يتبنى لغة الطبيب: يفحص الأمة فيجدها مريضة ويبحث عن أسباب المرض ويحددها تحديداً، ثم يبحث عن أنواع العلاج التي يحتمل أن تفيد في حالتها فيختار دواء واحداً معيناً ويرفض الباقي. وبقطع النظر عن أن «النهضة» في هذا الخطاب لا تعني «ميلاداً جديداً» بل تعني «النهوض» فقط، نهوض المريض من المرض الذي أقعده وجعله في حالة عجز، وبالتالي شفاؤه ورجوعه إلى حال صحته السابقة، ومع ما في هذه النظرة البيولوجية للأمة وأحوالها من عيوب وبعد عن الصواب، فإن ما يجب أن يشد اهتمامنا في خطاب جمال الدين الأفغاني هو أن ربطه الدين بالسياسة ربطاً برغماتياً بالصورة التي عرضناها في الفقرة السابقة قد أدى إلى نوع من التعالي بالسياسة تحولت معه هذه الأخيرة إلى عقيدة، وذلك ما نريد بيانه من خلال المسائل الثلاث التالية:

١ ـ إن العلاج الذي اقترحه جمال الدين وهو رجوع الأمة «إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته...» ليس موضوع طعن ولا جدال إذا أُخذ كجزء من مشروع للنهضة بمعنى الولادة الجديدة، مشروع للتجديد والتحديث داخل الإسلام وتحت رايته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية العامة. إن النهضة بمعنى الولادة الجديدة، وليس فقط بمعنى النهوض بعد قعود، لا بد أن تنطلق من الانتظام في التراث، ولكن لا انتظاماً برغماتياً ظرفياً وسطحياً، كل ما يحمله من زاد هو الشعارات ومخاطبة الوجدان، بل انتظام اجتهادي يرتفع بوسائله ومقاصده إلى مستوى العصر ومستجداته وتحدياته. وهذا يتطلب الارتفاع بالتفكير والعمل إلى مستوى المرحلة التاريخية والتحرر بالتالي من الطابع الظرفي للسياسة. وبعبارة أخرى، إن الإصلاح الديني أو «التجديد» الذي ينص عليه الحديث النبوي القائل: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها» (أو أمر دينها)، يجب أن لا يخضع للظرفية السياسية وحاجاتها المباشرة فيتحول إلى مجرد توظيف سياسي للدين والاكتفاء بالعموميات في بيان مقاصده ومكارمه. ولعل هذا ادركه الشيخ محمد عبده إذ عدل عن منهج جمال الدين الأفغاني واتجه اتجاهاً إصلاحياً محضاً، ولكنه وقع هو الآخر في ما كان يجب عدم الوقوع فيه، كما سنبين في الفقرة التالية.

٢ ـ إن لجوء جمال الدين الأفغاني إلى التوظيف السياسي للدين لمناهضة الغرب، وابتعاده بل واستبعاده لفكرة الإصلاح الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي مع ما يتطلبه ذلك من مرحلية وتدرج، إن رفضه لمثل هذا المنهج تحت ضغط الظرفية السياسية ومعاناته الشخصية من الانكليز، إضافة إلى مزاجه الانفعالي الحاد، كل ذلك قد جعله ينظر إلى من كانوا يخالفونه الرأي في طريقة مناهضة الغرب ووسائل تحقيق النهضة، لا بوصفهم خصوماً سياسيين وحسب، بل أيضاً ـ وهذا هو مكمن الخطأ ـ بوصفهم خصوماً للدين وأعداء للإسلام وعملاء للغرب (راجع الفقرة السابقة). لقد ألبس جمال الدين رأيه السياسي لبوساً دينياً فماهى وطابق بين السياسة والدين، فصار الخصم السياسي في نظره خصماً دينياً، لا بل خصماً للإسلام نفسه وبالتالي لأمته، أمة الإسلام. وفضلاً عما في هذه التهم من شطط، فإن النتيجة السياسية هي فسح المجال لظهور «الخلاف» من جديد وانقسام الأمة فرقاً وأحزاباً، وبالتالي انشغال بعض الأمة ببعض بدل أن توجه كلها إلى الخصم الأساسي: المستعمر. وهنا لا بد من أن نسجل أن جمال الدين الأفغاني لم

يطبق في مسلكه مع خصومه مبدأ «الرجوع إلى الدين كما كان في بدايته»، فهو لم يقتدِ بسيرة الرسول عليه السلام في أسلوب الدعوة وتكتيكها واستراتيجيتها. لقد كان هناك فعلاً من معاصري جمال الدين من كان موقفهم من الغرب موقف انبهار واستلاب. ولكنه لم يتعامل معهم على أساس: **﴿ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾**، ولم يعتبر فيهم استراتيجيا التعامل مع **﴿المؤلفة قلوبهم﴾**، خصوصاً و«تأليف القلوب» لم يكن يتطلب من جمال الدين لا مالاً يوزعه ولا غنيمة يقسمها وإنما فقط شيئاً من **﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**، بل رماهم بتهم وجرحهم ووضعهم في موقع الخصم له، والحال أن مصلحة الأمة كانت تقتضي التغاضي عن كل ما يعمق الفرقة ويعرقل جمع الشمل.

٣ ـ لقد وظف جمال الدين الأفغاني الدين من أجل السياسة كما بينا، مما ابتعد بمشروعه الاستنهاضي عن النهضة، بمعنى الإصلاح والتجديد، وانزلق به إلى منطق السياسة. ولكن المنطق السياسي عند جمال الدين كان ضعيفاً إن لم نقل منعدماً بالمرة: لقد جند جمال الدين نفسه لحمل أمم الشرق، أو أمة الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، على النهوض ضد الغرب المستعمر وضد حكامها الذين يهادنون الغرب أو يساومونه أو يتعاونون معه، ولكنه لم يكن يمتلك أي مشروع سياسي بديل. فماذا بعد النهوض والثورة؟ وما شكل الحكم الذي يجب إقامته؟ هل حكومة للعالم الإسلامي بأجمعه تحت الخلافة العثمانية أم حكومة إقليمية في كل قطر من الأقطار العربية الإسلامية ترتبط بغيرها من حكومات بلاد الإسلام بروابط ما؟ وما نوع هذه الروابط؟ وما هي الطريقة التي يجب اعتمادها في تنصيب الحكام... الخ؟ تلك أسئلة لا نجد لها جواباً عند جمال الدين. ليس هذا وحسب، بل لقد رفض رفضاً صريحاً عنيداً الديمقراطية الغربية ومجالسها النيابية بدعوى أن الشعوب الإسلامية متخلفة وأن الانتخاب على الطريقة الأوروبية لا يمكن أن يسفر إلا عن مجالس لا تمثل الأمة ولا أهدافها ولا مصالحها الحقيقية. وفي هذا المجال أيضاً لم يقدم أي بديل ولا مشروع بديل.

وبعد، فإننا لا نرمي من وراء الملاحظات السابقة إلى التقليل من أهمية الدور الكبير الذي قام به جمال الدين الأفغاني في حركة النهضة العربية الحديثة، ولا من فضله عليها وتضحياته من أجلها... ولكننا الآن، وقد دخل التاريخ من بابه الواسع، في حاجة إلى استخلاص الدرس من حركته ونضاله، من صوابه

وأخطائه. والدرس الذي يفرض نفسه علينا، بعد النظر إلى الملاحظات السابقة من منظور تاريخي، هو أن استراتيجيا التوظيف السياسي للدين التي سلكها جمال الدين الأفغاني هي نفسها الاستراتيجيا التي سلكها الزعماء السياسيون في الإسلام منذ «ظهور الخلاف» سواء منهم أولئك الذين كانوا يقبضون على دفة الحكم بكل جبروت واستبداد أو أولئك الذين ثاروا ضدهم وخرجوا عليهم مستنكرين معارضين... وهي نفسها الاستراتيجيا التي يتبناها ما يسمى اليوم بـ «الإسلام السياسي». إنها استراتيجية توظيف الدين في السياسة والارتفاع بهذه الأخيرة إلى مستوى العقيدة، وهي استراتيجيا إن أفادت أحياناً في التعبئة السريعة للعامة في ظروف الهياج والأزمة، فإنها غير ذات مفعول على المدى الطويل، بل كثيراً ما تكون النتائج سلبية تماماً. إن التعبئة تنقلب إلى احتراق ذاتي إذا لم يتبعها تفريغ ملائم وسريع في المكان الملائم. وذلك ما آلت إليه جهود جمال الدين التعبوية.

سادساً: مسألة مبدئية لم يتم الحسم فيها بعد

المسألة ليست مجرد مسألة تكتيك أو استراتيجيا، بل هي مسألة مبدئية لم يتم الحسم فيها بعد، في التجربة الحضارية العربية الإسلامية: مسألة العلاقة بين الدين والسياسة.

لم تحقق دعوة جمال الدين الأفغاني أهدافها، فلم يثر الشرق في وجه الانكليز ولا قامت شعوبه في وجه حكامها كما كان يريد. بل بالعكس، لقد تمكن الاستعمار الانكليزي والفرنسي من البلدان العربية والإسلامية، وتمادى حكام هذه البلدان في طغيانهم واستبدادهم. ولكن دعوة جمال الدين إذا كانت قد فشلت في تحقيق ما كانت تطمح إليه فقد نجحت ـ بمعنى ما من المعاني ـ في ما كانت ترفضه ولا تؤمن به:

ـ لقد كان جمال الدين يرفض التدرج والبدء بنشر التعليم والسير في الإصلاح الديني بخطوات متئدة متمهلة، فنجحت دعوته في تكوين نخبة من العلماء والمثقفين عدلت عن منهج جمال الدين، السياسي/الديني «الثوري» إلى منهج الإصلاح التدريجي في مجالات الدين والسياسة والثقافة، وكان على رأس هؤلاء وفي مقدمتهم جميعاً الشيخ محمد عبده.

ـ وكان جمال الدين يرفض فصل الدين عن السياسة مؤمناً بأن أقرب طريق للتعبئة السياسية للأمة الإسلامية هو توظيف الدين فيها، وكان جمال الدين يرفض الوطنية والفكرة القومية مقرراً أن «جنسية المسلمين في دينهم» وأن «جامعة الدين» فيهم أقوى وأبلغ من أية رابطة أخرى، ومع ذلك فقد تخرج على يده، وفي إطار حركته ودعوته، زعماء سياسيون يمارسون السياسة بعيداً عن الدين ويركزون على الوطنية والفكرة القومية في تعبئة الشعب للنهوض والمقاومة والتحرر. وكان من أبرز هؤلاء في مصر سعد زغلول ومصطفى كامل وآخرون.

كان محمد عبده أبرز شخصية خلفت جمال الدين الأفغاني في الدعوة إلى النهضة. غير أن تجربة محمد عبده السياسية، سواء قبل التحاقه بجمال الدين إلى

باريس ليصدر معه من هناك مجلة **العروة الوثقى** أو أثناء تعاونه معه وملازمته له، قد جعلته ـ أعني تجربته السياسية ـ يقتنع، بسبب أنواع العثرات والفشل التي عانى منها، بأن طريق النهضة يجب أن يبدأ بإصلاح تدريجي عام يشمل التعليم واللغة والعقيدة والسياسة. وقد سار الشيخ محمد عبده في هذه السبيل، بعد افتراقه مع أستاذه جمال الدين. ولكنه بدل أن يقتصر على التخلي عن مسلك الأستاذ القائم على توظيف الدين في السياسة قفز إلى النقيض من ذلك تماماً فعمل على توظيف السياسة من أجل الدين، والدين عنده هو «الإصلاح».

فعلاً، لم يتردد محمد عبده في التعامل مع اللورد كرومر، الحاكم الانكليزي في مصر، آملاً أن يمكنه ذلك من «التسرب» بالإصلاح إلى بعض مراكز النفوذ التي تمكنه من العمل من موقع السلطة والقوة، كمشيخة الأزهر ووظيفة القضاء. . . الخ. لقد كان يعتقد أن الانكليز لن يقفوا في وجه الإصلاح الديني والمؤسسات الدينية ما دام ذلك لا يمس مركزهم السياسي. أما جلاؤهم عن مصر واستعادة السيادة والاستقلال كاملين لمصر فذلك، في نظره، ما لا يمكن أن يتم «إلا عن طريق استنارة الشعب وفهمه لحقوقه وواجباته وغضبه على الاعتداء على حقوقه وهمته في أداء واجباته. ومصر لم تبلغ هذا المبلغ، ووسيلة إصلاحها: التعليم». ثم إن مسألة الاحتلال الانكليزي لمصر هي، في نظره، «لا تحل بمواجهة مصر لإنكلترا، بل بالحالة الدولية العامة والتفات الدول إلى أن مصلحتها استقلال مصر. وإلى أن يحدث ذلك يجب على القادة أن ينيروا الشعب بالتعليم ولا يجعلوا كل همهم الاشتغال بالسياسة».

وكما تعامل محمد عبده مع الإنكليز آملاً أن يسهل ذلك مهمته في الإصلاح تقرب إلى الخديوي إسماعيل (ملك مصر آنذاك) الذي كان قد أبدى ميولاً نحو الإصلاح عند اعتلائه العرش سنة ١٨٩٢. لقد اقترح عليه محمد عبده أن يتجه بالإصلاح إلى المؤسسات الدينية «التي لا شأن للإنكليز بها» وبالتالي لا يعترضون على إصلاحها، وبالخصوص منها: الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية. اقتنع الخديوي بذلك في بداية الأمر وبدأ بالأزهر، ولكنه تراجع عندما وقف شيوخ هذه المؤسسة ضد الإصلاح وضد محمد عبده نفسه الذي اتهموه بالكفر. ثم ساءت علاقة الشيخ عبده مع الخديوي إسماعيل فعمد إلى تمتين علاقته بالانكليز، وباللورد كرومر خاصة، اتقاء لبطش الخديوي وأملا في الضغط عليه لقبول الإصلاح. . .

لقد كان من الطبيعي أن يثير هذا المسلك البرغماتي الواقعي «زيادة على

اللزوم» ـ كما يقول المصريون ـ سخط زعماء الحركة الوطنية المصرية المناهضة للاحتلال الانكليزي وفي مقدمتهم مصطفى كامل زعيم حزب الأمة. كما كان من الطبيعي أن يقف ضد الشيخ عبده رجال الأزهر «الذين كان يتزعمهم طائفة ألفت القديم حتى عدته ديناً وكرهت الجديد حتى عدته كفراً وعاشت في المغارات فلم تر ضوءاً. . .» هذا إضافة إلى الخديوي إسماعيل الذي كان ينظر بعين الشك والارتياب إلى اتصالات محمد عبده مع الانكليز.

وهكذا وجد الشيخ عبده نفسه في وضعية هي على النقيض تماماً مما كان يأمل وينتظر من موقفه السياسي «الواقعي». لقد كان يأمل أن تمكنه الواقعية السياسية القائمة على المهادنة والتعاون مع الحاكمين، حتى ولو كانوا محتلين أجانب أو طغاة مستبدين، من فتح الأبواب أمامه ليمارس في جسم المجتمع الإصلاح الذي كان يريده له. غير أن النتيجة كانت على العكس من ذلك تماماً: لقد تسبب له موقفه ذاك في وقوف المجتمع بمكوناته الثلاثة الرئيسية ضده:

لقد وقف الوطنيون ضده لأنه تعاون مع عدوهم وعدو مصر: الانكليز. ووقف الأزهريون ضده لأنهم رأوا في دعوته إلى إصلاح الأزهر مساً خطيراً بكيانهم الفكري والمادي. ووقف الخديوي ضده لأنه ـ أعني محمد عبده ـ كان يتجاوزه وكان يرى أن السلطة الحقيقية في يد الانكليز ويعتقد أنهم سيكونون أكثر استعداداً لقبول «الإصلاح» ومساندته من الخديوي الذي كان يدرك بدون شك أن نتائج الإصلاح ستكون ضده في نهاية الأمر.

وإذا أضفنا إلى ذلك كله تشكيك الشيخ محمد عبده في جدوى الحريات الديمقراطية والحياة النيابية أدركنا مدى اتساع دائرة خصومه. فعلاً، كان محمد عبده يعتبر المطالبة بالحريات الديمقراطية من طرف التيار الليبرالي المصري خطأ وخطراً. لقد كتب في هذا الشأن مقالة مشهورة بعنوان: «خطأ العقلاء»، يحذر فيها من إطلاق الحريات الشخصية قبل أن تترسخ التربية الصالحة في نفوس الناس، وكان يفضل «الكبسة»، أي مداهمة الشرطة للناس في الأماكن التي تعتبرها «مشبوهة» ويرى أن «الكبسة على ما فيها من الخطر على النفس والأموال وشناعة الصورة، لو أحسن فيها القصد، لكانت أولى وأفضل، إلى زمن تتقدم فيه التربية فيكون لكل شخص زاجر من نفسه فترتفع الكبسة بذاتها».

وكذلك كان رأيه في الحياة النيابية والحريات السياسية. ففي مقالة له مشهورة كذلك كتبها بعنوان: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» نجده يقرر بكل

قوة وإصرار أن الحكم النيابي البرلماني لا يفيد، ولا يصلح لمصر ودول الشرق وإماراته، بل لربما كان ضرره أكثر من نفعه. والحكم الأمثل في نظره هو حكم «المستبد العادل»، فهو «يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاماً» ما لا يستطيع النظام النيابي أو غيره عمله في قرون.

هل نحتاج إلى التأكيد هنا، مرة أخرى، أننا لا نرمي من وراء إبراز هذه الجوانب السلبية في مسلك محمد عبده لا التقليل من أهمية دعوته ولا من دورها الكبير في مجال الإصلاح والتجديد على مستوى العقيدة والسلوك الدينيين؟ إن دور محمد عبده في هذا المجال، وإخلاصه في دعوته، وإيمانه بصواب موقفه، وصبره واستماتته في سبيل ذلك، وتأثيره الطيب في كثير من دعاة الإصلاح والتجديد من بعده. . . كل ذلك يرفع الجوانب الإيجابية في ما ندب نفسه من أجله درجات ودرجات على تلك الجوانب السلبية. هذا إذا قسنا الأمور بالمقياس الذي يوزن به عمل الشخص كشخص. ولكن محمد عبده لم يكن مجرد شخص، بل كان أكثر من ذلك كثيراً، كان يعبر عن وجهة نظر متميزة في مشروع النهضة العربية الحديثة، وجهة نظر أسسها مع الأفغاني لتتفرع عنهما إلى منهجين متمايزين ومتباينين، بل ومتناقضين على مستوى طريقة العمل: تيار «الإسلام السياسي» الذي كان الأفغاني ممثله الأول في العصر الحديث، وتيار «السلفية» التي كان الشيخ محمد عبده رائدها وداعيتها.

والتياران، كلاهما، يكرران موقفين عرفهما تاريخ الإسلام منذ النزاع بين علي ومعاوية، موقفين تبنتهما خلال العصور الإسلامية حركات وشخصيات كل بلغة عصره وحسب ظروف بلده: موقف يوظف التعبئة الدينية في الإصلاح السياسي، وموقف يوظف المهادنة السياسية في الإصلاح الديني والاجتماعي. الأول ثوري «خارجي» يجعل من الشعور الديني وقوداً للسياسة، والثاني محافظ «واقعي» واقعية «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، يجعل من المهادنة السياسية وسيلة لـ «تمرير» الاصلاح. وإذا كان هذان الموقفان قد تكررا معاً طوال العصور الماضية من التاريخ العربي، ويتكرران في عصرنا الحاضر، فلأن المسألة ليست مجرد مسألة تكتيك أو استراتيجيا بل هي مسألة مبدئية لم يتم الحسم فيها بعد، في التجربة الحضارية العربية الإسلامية: مسألة العلاقة بين الدين والسياسة. وستكون لنا عودة إلى هذه القضية الأساس. أما الآن فلنعرج على تجربة جمعت بين السلفية والوطنية والحداثة، تجربة «السلفية الجديدة» في المغرب.

سابعاً: وبرنامج للمستقبل أيضاً...

ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية لدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين الأفغاني.

عندما عرضنا لدعوة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، في الفقرتين السابقتين، نظرنا إليهما من خلال علاقتهما بالأطراف التي احتكت معها فكرياً وسياسياً في المشرق وفي مصر بصورة خاصة. إن الأخطاء السياسية التي ارتكبتها حركة الأفغاني وعبده كان مفعولها محصوراً، في الغالب، في موطن الدعوة الرئيسي: المشرق ومصر بصورة أخص. أما في المغرب العربي، والمغرب الأقصى بصفة خاصة، فالأمر يختلف. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المغرب، كان دائماً، يتلقى الأفكار الجديدة والتيارات الايديولوجية، من المشرق، ولكن ما إن يستوطن الوافد من الأفكار والدعوات في الأرض المغربية حتى تنزع عنها لباسها «الخلافي» المشرقي لتتكيف مع ظروف المغرب وحاجاته الخاصة فتظهر في صورة جديدة تماماً.

وهكذا فالتيارات الفكرية النهضوية، السلفية منها والليبرالية والقومية، التي تعرّف المغاربة على آرائها وأطروحاتها عبر المجلات والجرائد والأسفار والاتصالات المباشرة كانت تؤخذ دائماً من وجهها الإيجابي الوطني النهضوي التحرري. أما الوجه الآخر الذي يعكس الخصومات السياسية والايديولوجية فلم يكن يعني المغاربة في شيء، بل لربما لم يكونوا يدركون من أمره شيئاً ذا بال. وهكذا كانت آراء محمد عبده تقرأ في المغرب جنباً إلى جنب مع آراء الزعماء الوطنيين والدعاة النهضويين في مصر وسورية والعراق أمثال سعد زغلول ومصطفى كامل ولطفي السيد وسلامة موسى... الخ كان هؤلاء يُقرأون لا كمعبرين عن تيارات فكرية متباينة أو أحزاب سياسية متخاصمة، بل فقط كمبشرين بالنهضة والإصلاح والتقدم والتحرر، الشيء الذي يجعل هذه الأفكار تعيش علاقات جديدة في المغرب،

علاقات سلمية، بل علاقات تزاوج واندماج.

ذلك ما حصل لسلفية محمد عبده حينما انتقلت إلى المغرب، فلقد لبست لباساً آخر تماماً، وإذا شئنا الدقة قلنا إن جميع المآخذ التي سجلناها في الفقرتين السابقتين على مسلكية الأفغاني وعبده من توظيف برغماتي للدين لصالح السياسة على طريقة جمال الدين، ومن اللجوء إلى المهادنة السياسية أملاً في إزالة العوائق أمام الدعوة على طريقة محمد عبده، أو من تشكيك في الحريات الديمقراطية وجدوى الحياة النيابية أو التحفظ والحذر من اقتباس افكار الحداثة الأوروبية، أو من الدخول في تناقض وصراع مع الحركات الوطنية والليبرالية... الخ، كل هذه الجوانب السلبية التي أبرزناها في دعوة عبده والأفغاني، في الفقرتين السابقتين، قد بقيت في المشرق ولم تنتقل مع الدعوة السلفية النهضوية إلى المغرب. بل بالعكس، إن أفكار محمد عبده الإصلاحية في مجال العقيدة والسلوك الديني والتربية والتعليم قد اندمجت هنا في المغرب مع أفكار زعماء الوطنية ودعاة التجديد والتحديث المصريين والسوريين واللبنانيين وغيرهم ـ اندمجت في حركة فكرية سياسية واحدة تقمصت خصوصية وضعية المغرب وظروفه وحاجاته وتطلعاته فأنتجت ما عبر عنه أحد رجالها وزعمائها الأستاذ المرحوم علال الفاسي بـ «السلفية الوطنية» تارة وبـ «السلفية الجديدة» تارة أخرى. وسنترك له الكلمة ليشرح لنا بنفسه ذلك اللباس الجديد الذي ارتدته سلفية عبده في المغرب، والذي كان هو نفسه ـ أعني علال الفاسي ـ من أبرز ناسجيه.

يقول علال الفاسي في كتابه **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي** ما نصه: «وليس من الممكن لمؤرخ الحركة الاستقلالية بالمغرب أن يتجاهل المرحلة العظيمة ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية ببلادنا. ومن الحق أن نؤكد بأن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معاً. ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية لدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين الأفغاني».

ثم يضيف: «ولم تكن هذه الحركة قاصرة على الدعوة ضداً على الخرافات بل تجاوزتها لحث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل ومقاومة الجمود في كل فروع الحياة. والذي ينظر في تاريخ الحركات العامة في الدنيا كلها يجد أنه لم تقم ثورة مفيدة في بلد ما إلا سبقتها دعوة للرجوع للماضي البعيد. ذلك أن هذا

الرجوع الذي يظهر في شكل تقهقر إلى الوراء هو نفسه تحرر كبير من أشياء كثيرة وضعتها الأجيال العديدة والعصور المختلفة. والتحرر منها هو تخفف يسهل السير إلى الأمام بخطى واسعة. وإزالتها من الطريق تفتح أفقاً عالياً يهدي السائرين للغاية الصحيحة التي يجب أن يوجهوا أنفسهم إليها».

ويقول شارحاً الاتجاه السياسي للسلفية الجديدة، المغربية: «لئن كانت السلفية في باعثها الحنبلي ترمي لتطهير الدين من الخرافات التي ألصقت به والعودة إلى روح السنة المطهرة فإنها لا تقصد من وراء ذلك إلا تربية الشخصية الإسلامية على المبادئ التي جاء بها الإسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها... وبذلك فهي حركة تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع، وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقى إليه من جديد، وقياسه بمقياس المصلحة العامة... ولكن هذا الإعداد الفردي لا يقصد منه إلا تقوية التضامن بين الجماعة الإسلامية على أساس الإخاء الإسلامي أولاً والإنساني ثانياً، وذلك ما يستوجب كثيراً من التسامح مع المخالفين في الوقت الذي يدعو للوقوف صفاً واحداً في الدفاع عن الإسلام وعن الأمم الإسلامية كلها. والدفاع عن الإسلام وأممه يستدعي بالطبع قبول المبادئ التي تعطي للفرد حرية العقيدة وحرية الفكر، وتعطي للأمم الحق في تقرير مصيرها، واختيار النظم التي تريدها. وحرية العقيدة تستوجب حرية التألب من أجلها والتجمع النضالي عنها بالوسائل المشروعة السلمية. وتقرير المصير واختيار النظم يستوجب حرية الجماعة في التعبير عن رأيها وإبداء ما تريده من أشكال الحياة، وكلا الأمرين لا يتم إلا بطريق التنظيم الذي جاء به العصر من جمعيات وأحزاب ونقابات».

ويضيف إلى ذلك قائلاً: «ولكن هذه الحرية يجب أن تتفق مع غايات التآخي بين الأمم الإسلامية ضمن وحدة سياسية، وذلك ما وقفت عنده السلفية زمناً تتأرجح بين تنظيم الخلافة على أساس حديث أو تكوين جامعة أمم شرقية. وأخيراً اقتنعت بضرورة القومية المبنية، لا على الروح العنصرية أو الدينية، ولكن على أساس الروابط الإقليمية، مجندة لتبرير ذلك ما عرف في الإسلام من تسامح وما تدعو إليه وحدة الدفاع عن جانب من جوانب الجبهة الإسلامية دون التعرض لما يرمي به الأجانب المسلمين من تعصب وضيق في الأفق ومستندة لما فهمه المسلمون من ضرورة حب العائلة والعمل لصالحها دون أن يكون في ذلك ما يتنافى مع الأخوة العامة بين أبناء الإسلام. ولكن هذه القومية (= الوطنية) لا ينبغي أن

تضيق إلى حد أن تحول بين التقارب المطلق بين سائر الشعوب المسلمة والعربية بصفة خاصة، وإلا أصبحت عنصرية تتنافى مع الأصل الأصيل للدين الإسلامي. ولتسهيل هذا التقارب يجب أن تتوافق أساليب الثقافة في وسط المسلمين، وأن يُعمل على جعل اللغة العربية صالحة لأن تكون لسان العالم الإسلامي كله، وصلة الوصل بين سائر أفراده».

والسلفية الجديدة «ترى من الواجب أن لا يبتعد المسلمون عن القانون المستمد من الشريعة، وللوصول إلى ذلك يجب العمل على أن يصبح منظوراً للفقه الإسلامي أصولاً وفروعاً كمادة لتشريع مدني عام... ولكن هذه الأشياء لا يمكن أن تتحقق في الحكومة المسلمة إلا إذا خضع هذا الاجتهاد الجديد في التشريع لنواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة ويصبحون فيها مكان أهل الحل والعقد الأولين، ومعنى هذا أنه لا بد من اتباع النظام الدستوري المبني على حكم الشعب بواسطة من يختارهم من نوابه الأكفاء... وفوق كل هذا فالسلفية الجديدة ترفض بالطبع فكرة «لادينية الدولة»، وبذلك تجعل الحكومة الإسلامية حارساً على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة...». (علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، وهو كتاب يؤرخ له في مقدمته بـ: القاهرة في تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٩٤٨. وقد كان المرحوم علال الفاسي من علماء جامعة القرويين، وهي على غرار الأزهر بمصر والزيتونية بتونس. ولم يدرس في اوروبا وإنما اطلع على فكر فلاسفتها ومفكريها من خلال مطالعاته الخاصة التي كان معظمها مما كان يفد إلى المغرب من المشرق. والزعيم علال الفاسي كان زعيم الحركة الوطنية المغربية ـ حزب الاستقلال ـ التي حققت استقلال المغرب).

واضح مما تقدم أن السلفية الوطنية الجديدة في المغرب تقبل بل تطالب بكل ما تدعو إليه سلفية محمد عبده ولكنها لا ترفض ما ترفضه، بل تقبله وترغب فيه وتراه ضرورياً. إنها لا ترى تناقضاً بين الإصلاح الديني ونشر التربية والتعليم من جهة، والحريات الديمقراطية والحياة النيابية الدستورية والوطنية الإقليمية والفكرة القومية العربية والجامعة الإسلامية والأخذ بقيم الحداثة ووسائل التحديث من جهة أخرى.

لنختم بالقول إنه إذا كان المغرب اليوم لا يعاني مما تعاني منه أقطار عربية أخرى من تمزق داخلي وصراع دموي وتيه ايديولوجي وطائفي وعشائري، فإن

كثيراً من الفضل في ذلك يرجع إلى السلفية الوطنية الجديدة، المغربية، التي أرسى دعائمها الشيخ أبو شعيب الدكالي وبالخصوص شيخ الإسلام محمد بلعربي العلوي أستاذ علال الفاسي الذي حمل لواءها بكل اقتدار وجدارة. لقد كانت هذه السلفية الوطنية الجديدة في المغرب برنامجاً للعمل وأفقاً للتفكير خلال العشرينات والثلاثينات والأربعينات وإلى منتصف الخمسينات عند حصول المغرب على استقلاله. ونحن لا نتردد في القول إنها تصلح أن تكون برنامجاً للعمل وأفقاً للتفكير في المستقبل أيضاً، ليس في المغرب وحسب بل وفي مجموع أنحاء الوطن العربي والعالم الإسلامي.

الفصل الثالث

الفكرة القومية... وأسس الوحدة

أولاً: الفكرة القومية... ومطالب صعبة

ولما كان الوطن العربي مجزءاً إلى ولايات وأقطار مستقلة، وكانت «الأمة العربية» شعوباً وقبائل موزعة على تلك الولايات والأقطار، فإن مهمة الفكرة القومية العربية كانت بالضرورة مهمة مضاعفة ذات ثلاثة أبعاد: نشر الوعي بوحدة الوطن، وبضرورة توحيد الأمة، وإقامة دولة الوحدة التي تتطابق معها.

جرت العادة منذ ما لا يقل عن نصف قرن على تصنيف اتجاهات الفكر العربي النهضوي الحديث إلى ثلاثة رئيسية: الاتجاه السلفي والاتجاه القومي والاتجاه الليبرالي الوطني. وهذا تصنيف مقبول بوجه عام لأنه، رغم ما يشوبه من تعميم وعدم دقة، تصنيف إجرائي يسمح برصد القضايا الأساسية في مشروع النهضة العربية وتتبع تطورها. فالاتجاه السلفي يتمحور حول قضية أساسية واحدة هي توظيف الدين في التعبئة والتجنيد من أجل النهوض، من أجل الدفاع عن النفس أمام تهديدات الغرب الاستعماري من جهة، واكتساب القوة والمنعة لمواجهة تحديات الحاضر والمستقبل من جهة أخرى. أما الاتجاه القومي فقضيته الرئيسية هي الوحدة العربية، الوحدة كهدف في ذاته والوحدة كوسيلة للتحرر والتقدم. أما الاتجاه الليبرالي الوطني القطري فقد ربط النهضة والتقدم بالأخذ من الغرب واقتفاء خطاه في مجالات العلم والصناعة والسياسة والثقافة...

لقد قمنا بمراجعة نقدية للاتجاه السلفي من خلال فحص ومناقشة قضيته الأساسية تلك، وانتهينا إلى خلاصة تفرض نفسها، وهي أن هذا الاتجاه بقي يكرر

نفسه ولم يستطع أن يتقدم خطوة إلى الأمام لأنه لم يهتدِ إلى الحسم في مسألة أساسية بقيت قائمة منذ الخلفاء الراشدين، هي مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، وهي مسألة سنعود لمناقشتها في ما بعد، عندما نتجه بأنظارنا كلية إلى المستقبل. أما الآن فلنواصل مراجعتنا النقدية بفحص القضية الأساسية في الفكر القومي، قضية الوحدة العربية.

لقد أبرزنا خلال استعراضنا السريع لإنجازات المشروع النهضوي العربي وإخفاقاته إحدى الحقائق القومية الراهنة التي لا مجال للطعن فيها لأنها تطبع الواقع العربي الراهن، وهي: «أنه لم يكن سكان الوطن العربي في أية حقبة من تاريخهم أقرب إلى بعضهم على مستوى اللغة والثقافة، وبالتالي على مستوى الوعي القومي، مما هم عليه اليوم... إن وحدة الحاضر العربي في نفوس العرب وفي رؤى غيرهم هي اليوم أقوى وأعمق من أي وقت مضى، وهذا شيء أساسي».

نعم، هذا شيء «أساسي». غير أن «الأساس» يفقد قيمته إذا لم يشيَّد عليه بناء. لقد استغرقت عملية وضع هذا الأساس نحو قرن ونصف من الزمان. لقد كانت عملية صعبة مليئة بالعثرات والمنعرجات. كانت تجربة تاريخية غنية بالتضحيات وبالأخطاء ككل التجارب التاريخية العظيمة. والمراجعة النقدية لهذه التجربة ضرورية ليس فقط لاستخلاص الدروس منها من أجل المستقبل، بل هي ضرورية أيضاً لتصحيح رؤيتنا للماضي ـ الحاضر الذي يشكله هذا القرن ونصف من الزمان. إن العرب جميعاً، مقتنعون اليوم، ولو بدرجات متفاوتة، بأن «القومية العربية» فشلت في تحقيق أهدافها أو هي على الأقل تعاني من نكسة خطيرة. وهذا صحيح، ولكن فقط بالنسبة لوعي يقارن بين الواقع الملموس القائم اليوم وبين طموحات وأحلام الأمس. وهي مقارنة غير صحيحة وغير مشروعة. فالمقارنة إنما تكون مشروعة ومفيدة عندما تتناول أشياء من طبيعة واحدة، عندما تقارن واقعاً مع واقع، أو أحلاماً مع أحلام. وما نريد أن نركز عليه في مراجعتنا النقدية هذه هو التاريخ الواقعي الحقيقي الذي تقلبت فيه ونمت من خلاله الفكرة القومية العربية. أما طموحات وأحلام وشعارات الأجيال التي حملتها وناضلت من أجلها فذلك شيء آخر. إن الطموحات والأحلام ليست موضوعاً للمراجعة النقدية.

كيف ظهرت الفكرة القومية العربية، وما هي مراحل تطورها؟

سؤال تقليدي حقاً. ولكن ليس من الضروري أن يكون الجواب عنه تقليدياً كذلك.

يجب التمييز بادئ ذي بدء بين وجود الشيء والوعي بهذا الشيء: الفكرة القومية شيء والوجود البشري الذي تحيل إليه شيء آخر. الفكرة القومية هي إحدى الركائز الرئيسية في ايديولوجيا الحداثة الأوروبية: فالوطن والأمة والدولة وتشخص هذه المفاهيم في شعب واحد ـ وهذا هو مضمون الفكرة القومية ـ فكرة أوروبية حديثة لا يتعدى تاريخ ظهورها أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر. أما الوطن نفسه والشعب الذي يسكنه والأمة التي ينتمي إليها والدولة أو الدول التي تحكمها فهي مفاهيم قديمة في الثقافة الأوروبية كما في الثقافة العربية. وهكذا فـ «العرب» موجودون منذ قديم الزمان، والنسابون القدماء يصنفون إلى بائدة وعاربة ومستعربة. وإلى هذا الصنف الأخير ينتمي «العرب» الذين جاءهم من أنفسهم رسول الإسلام ليجعل منهم «أمة» وليقيم فيهم «دولة» في «وطن» هو مسكنهم. أما الفكرة القومية التي تعني حق كل أمة في أن تقيم على وطن أبنائها دولة لها، ففكرة غائبة تماماً عن الفكر القديم وفكر القرون الوسطى وفكر عصر النهضة الأوروبية. إن تاريخ ظهورها أول مرة يرجع إلى أوائل القرن الماضي في أوروبا، إلى عصر الحداثة فيها.

قد يعترض معترض فيقول: «إن العرب قد شكلوا أمة وكانت لهم دولة واحدة تتطابق مع هذه الأمة وعلى وطن. . . وكان ذلك زمن الخلفاء الراشدين وزمن الأمويين وأيضاً في جزء من عصر العباسيين». هذا الاعتراض ينطوي على لبس. وهذا اللبس هو ما نريد أن ننبه إليه الآن، وسيكون مدخلاً ملائماً، بل لربما المدخل الوحيد الصحيح للتأريخ للفكرة القومية العربية.

لا شك أن القارئ يلاحظ أننا نستعمل هنا عبارة «الفكرة القومية العربية» وليس «فكرة القومية العربية». إن شعار «القومية العربية» لم يبرز كشعار قومي عام ورائج إلا مع منتصف الخمسينات من هذا القرن. أما قبل ذلك فلقد كانت «الفكرة القومية» العربية تعبر عن نفسها بألفاظ أخرى مثل «العرب» و«العروبة». . . وإذا استعملت عبارة «القومية العربية» فبمعنى فقير يكاد ينحصر في الدلالة على هوية عرب المشرق وبالخصوص منهم سكان سورية ولبنان وفلسطين والعراق والحجاز، وذلك في مقابل «الترك». إن «العربي» كان يتحدد في

هذه المناطق بواسطة «الآخر» التركي أساساً.

هذا جانب من جوانب اللبس، أما الجانب الثاني وهو أكثر أهمية فيتمثل في كون «الفكرة القومية العربية» لا تقبل التعبير عنها لغوياً بتوظيف كلمة «أمة». إن الفكرة القومية في اللغات الأوروبية يعبر عنها بالكلمة التي تفيد النسبة إلى كلمة «الأمة» عندهم: ناسيوناليزم (Nationalisme) نسبة إلى ناسيون (Nation). وهذه الصعوبة اللغوية التي تفرض استعمال كلمة «قومية» للنسبة إلى «الأمة» هي مثار لبس كبير. ذلك أن لفظ «القومية» يفيد النسبة إلى «قوم» وهي كلمة فقيرة الدلالة إذ تدل على معنى «الجماعة» وفي الغالب «جماعة الرجال دون النساء»، فـ «قوم الرجل: شيعته وعشيرته»، أي الذين يقومون معه وينهضون لنصرته. أما «الأمة» فهي مفهوم أكثر غنى. إنها تعني «الجيل والجنس من كل حي»، كما تعني «الدين». وفي القرآن الكريم: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**...﴾، أي خير أهل دين... وفي ترتيب الجماعات يجعل اللغويون الأمة أوسع من الشعب والشعب أوسع من القبيلة والقبيلة أوسع من فروعها...

وإذن فالقول بأن «العرب قد شكلوا أمة ذات دولة وفي وطن...» زمن الخلفاء الراشدين والأمويين قول لا يستقيم إلا إذا فهمنا من لفظ «الأمة» معناه القرآني: «أهل دين»، أي المسلمين عرباً كانوا أو غير عرب. وهذا شيء و«الأمة» بالمعنى الأوروبي الحديث شيء آخر. ويتجلى ذلك بالرجوع إلى أصل الكلمة: فالأمة بالمعنى القرآني من الأم (بفتح الهمزة) أي القصد والسير في اتجاه معين، وهذا هو معنى السنة والشرعة والنهج والدين. فما يؤسس مفهوم الأمة بهذا المعنى هو ما تنزع إليه وتقصده، فأمة كل نبي هم من آمن به ويتبعه، ولا يقال «أمة الرجل» بل «قوم الرجل»، لأن «الرجل» لا يصبح صاحب أمة إلا إذا كان صاحب رسالة، إلا إذا كان إماماً للناس. أما كلمة «ناسيون» الأوروبية فهي تفيد في أصل اشتقاقها معنى الولادة والعرق، وهي لا تطابق مفهوم «القوم» باللغة العربية تمام المطابقة، فالأمة بالمعنى العربي تشمل عدة أقوام، فهي أوسع وهي رابطة روحية أكثر منها انتساباً إلى عرق. صحيح أن هذا لا يمنع من أن نجعل مفهوم «الأمة» يحمل معنى «ناسيون» في عبارة «الأمة العربية»، ولكن النسبة إلى الأمة (أمي) لا تستقيم بهذا المعنى. واللجوء الاضطراري، لغوياً، إلى لفظ «القومية» للدلالة على النسبة إلى «الأمة» يضعف المفهوم ويجعله ملتبساً بالنزعة

القبلية العشائرية وبالنزعة الجنسية العنصرية.

ولما كان الوطن العربي مجزأً إلى ولايات وأقطار مستقلة، وكانت «الأمة العربية» شعوباً وقبائل موزعة على تلك الولايات والأقطار، فإن مهمة الفكرة القومية العربية كانت بالضرورة مهمة مضاعفة ذات ثلاثة أبعاد: نشر الوعي بوحدة الوطن، وبضرورة توحيد الأمة، وإقامة دولة الوحدة التي تتطابق معها.

فكيف تعامل الفكر القومي العربي مع هذه المطالب الصعبة المعقدة؟ ذلك ما سيكون موضوع الفقرات التالية.

ثانياً: الفكرة القومية العربية بين المفهوم والماصدق

وهكذا ففي غياب الدولة الواحدة والوطن الواحد ذي الحدود المعلومة، إضافة إلى التعددية العرقية والدينية، لم يكن هناك من قاسم مشترك يمكن اتخاذه أساساً تقوم عليه الفكرة القومية ووحدة الأمة سوى اللغة والتاريخ.

يمكن التمييز في تاريخ الفكرة القومية العربية بين لحظتين: الأولى تمتد من أواسط القرن الماضي إلى العشرينات من هذا القرن، والثانية تمتد من العشرينات إلى الوقت الراهن. لنبدأ بمراجعة اللحظة الأولى.

يُجمع مؤرخو الفكر العربي الحديث على أن الفكرة القومية العربية إنما ظهرت أول مرة في لبنان بعيد منتصف القرن الماضي، وذلك في أوساط مثقفين مسيحيين عرب تأثروا بالثقافة الأوروبية ومن ثم بالحركة القومية التي كانت تسود اوروبا آنذاك، وكان تأثيرها قد امتد إلى المناطق الأوروبية من الامبراطورية العثمانية كبلغاريا والأرمن واليونان، وهي المناطق التي قامت تطالب بانفصالها عن الامبراطورية العثمانية وتكوين دول خاصة بها.

كانت الفكرة القومية العربية إذن تعني، مثل مثيلاتها في اوروبا، وذلك من الناحية المبدئية على الأقل، حق «العرب» في الانفصال عن الترك نوعاً من الانفصال. ومع أن هذا التيار القومي العربي الوليد قد انتشر ليضم مسلمين من لبنان وسورية وفلسطين، سرعان ما سيصبحون يشكلون الأغلبية في الجمعيات السرية التي كانت تجسم ذلك التيار على الساحة، فإن تزامن ذلك مع حركة التوسع الاستعمارية الأوروبية من جهة، وما خلفته من ردود فعل وطنية ودينية من جهة أخرى، قد جعل الفكرة القومية العربية تجد نفسها مضايقة بل محاصرة بثلاثة تيارات قوية: تيار الوطنية في مصر خاصة، وتيار «العثمانية» في الولايات العربية، وفي سورية ولبنان خاصة، وتيار «الجامعة الإسلامية» الذي يشمل الشرق كله الذي كان جمال الدين الأفغاني محركه وقائده.

لقد كانت مصر مستغرقة في قضاياها الوطنية خصوصاً بعد الاحتلال الانكليزي، فلم تكن الفكرة القومية العربية تلقى فيها أية أصداء، بل لقد كانت مصر تفكر لنفسها وتعيش همومها بنفسها ولنفسها. وسنرى أنها ظلت كذلك في الجملة إلى عهد جمال عبد الناصر. أما في الولايات العربية المشرقية التابعة للامبراطورية العثمانية فلقد كان الاتجاه الغالب فيها هو ذلك الذي كان يعرف بـ «العثمانية» والذي كان ينادي بالعمل داخل الامبراطورية العثمانية لإصلاح دواليبها من جهة، ولإقرار اللامركزية التي تعني إقامة نوع من الحكم المحلي العربي في الولايات العربية من جهة أخرى، وكان ذلك هو مضمون شعار «الاتحاد والترقي» في تلك الظروف. أما تيار «الجامعة الإسلامية» الذي كان على رأسه جمال الدين الأفغاني فقد كانت قضيته هي قضية المسلمين، قضية الشرق الذي تتهدده أطماع الاستعمار الانكليزي، بما في ذلك مصر وإيران...

لقد اضطرت الفكرة القومية العربية إلى نوع من التراجع. ذلك أن النموذج الأوروبي الذي يقضي بحق كل أمة في أن تكون لها دولة خاصة بها وداخل حدود وطنها، نموذج لا يمكن تطبيقه ولا استنساخه ما دامت «الأمة العربية» تتقاسمها ولاءات أخرى غير الولاء لها وحدها كقومية. ومن هنا سيركز دعاة الفكرة القومية العربية على بناء هذه القومية وذلك من خلال العمل على إحياء العربية وآدابها والمطالبة بجعلها لغة رسمية ولغة التدريس في المدارس الابتدائية والثانوية في الولايات العربية (بدل اللغة التركية). أما من الناحية السياسية، فلقد كان الاتجاه السائد عند الجمعيات السرية العربية ذات الميول القومية هو المطالبة بالحكم المحلي داخل الامبراطورية العثمانية.

ومن المفارقات الغريبة أن الفكرة القومية العربية، التي ضايقتها بل حاصرتها فكرة «العثمانية» التي تعني الولاء للامبراطورية العثمانية وكان معظم زعمائها ورجالها من العرب، لن تعرف انبعاثاً حقيقياً إلا مع بروز الفكرة القومية لدى الأتراك أنفسهم. وبعبارة أخرى، إن العرب الذين كانوا يفضلون التضحية بالدولة العربية المستقلة من أجل إنقاذ الامبراطورية العثمانية سواء من خلال «العثمانية» أو في إطار «الجامعة الإسلامية» قد وجدوا أنفسهم في نهاية الأمر أمام تيار قومي تركي يستهدف بالدرجة الأولى العرب أنفسهم. إنها القومية التركية التي حملت رايتها جمعية «الاتحاد والترقي» بعد أن تنكرت لشعار «العثمانية». لقد تبنت هذه الجمعية التي كانت قد أصبحت حزباً كبيراً منتشراً في جميع الأوساط بما في ذلك

الأوساط العسكرية، تبنت الفكرة القومية على الطريقة الأوروبية (١٩٠٧) وسعت إلى جعل الدولة مطابقة للأمة التركية وحدها، ولذلك رأت في الفكرة القومية العربية «الآخر» الذي تجب محاربته وإقصاؤه.

لقد عبر عن هذا التوجه المعادي للعرب أحد ايديولوجيي القومية التركية جلال نوري في كتابه **تاريخ المستقبل** تعبيراً صريحاً وعنيفاً إذ كتب يقول: «علينا أن نهجّر السوريين من أوطانهم وأن ننشئ مستعمرات تركية في كل من اليمن والحجاز وأن نعتبر اللغة التركية لغة دينية، هذه أمور يجب أن ننجزها بسرعة، لأن الجيل العربي الصاعد يتأثر يوماً بعد يوم بالتيارات العنصرية» (يعني: القومية). ولما كان القرآن هو حافظ اللغة العربية على مَرِّ العصور، فقد أدرك دعاة القومية التركية التوسعية هذه أنه لا بد من قطع حبل الاستمرارية الرابط بين القرآن واللغة العربية، فنادوا بضرورة ترجمة القرآن إلى التركية وفرض تدريس هذه اللغة في المدارس الابتدائية في الولايات العربية. ليس هذا وحسب، بل لقد نزل الصراع القومي ضد العرب إلى الشارع ولغته، وانتشرت عبارات الإذلال والتحقير للعرب في اللغة اليومية التركية.

لقد عملت النزعة القومية التركية، من خلال جمعية «الاتحاد والترقي» التي تطورت إلى حزب سياسي عسكري كبير استولى على السلطة وصار الحاكم بأمره في الامبراطورية العثمانية، عملت على إجهاض مشروع «العثمانية» و«الجامعة الإسلامية»، مما فسح المجال لانتشار الفكرة القومية العربية وتغلغلها، خصوصاً وقد أصبح «العرب» مستهدفين ليس فقط كـ «أمة» أو «قومية»، بل أيضاً كوجود وكلغة ودين. إن سياسة «التتريك» على المستويات السياسية والإدارية والتعليمية كان لا بد أن تثير رد فعل مضاد وهو «التعريب»، تعريب الوعي. ومن هنا شعار «العروبة» الذي رفع ليعبر عن الفكرة القومية عند العرب إزاء قومية أخرى هي القومية التركية الطورانية. إن وضوح «الآخر» وتبلوره ينجم عنه دوماً وضوح «الأنا» وتبلوره. إن الوعي بـ «الأنا» إنما يتم عبر «الآخر».

فعلاً، لقد وجدت الفكرة القومية العربية في القومية التركية الطورانية «الآخر» الذي لا بد منه ليحصل لكل قومية وعي بالذات. وبما أن عدو عدوي صديقي، فإن الغرب الذي كان عدو الامبراطورية العثمانية سيصبح «صديق العرب». وسيدرك الغرب نفسه أهمية العرب لحماية مصالحه وضمان النصر في الحرب العالمية الأولى التي دخلتها تركيا ضده. ولكي يضمن الغرب انحياز العرب

إليه ضد تركيا تظاهر بتأييد قضيتهم القومية. وهكذا ستقوم ثورة الشريف حسين بمكة ضد الأتراك وبتنسيق مع بريطانيا، وسيرأس ابنه فيصل الأول دولة عربية حديثة في سورية. غير أن مصالح الغرب الحقيقية كانت لها وجهة أخرى، وجهة اقتسام ممتلكات الامبراطورية العثمانية بوصفها أسلاباً وغنائم، بما فيها الولايات العربية ودولة الشريف حسين وابنه فيصل. وهكذا انتهى الأمر بالعرب إلى الوقوع تحت حكم امبراطوريتين أوروبيتين استعماريتين تقاسمتا أقطارهم: الامبراطورية البريطانية والامبراطورية الفرنسية.

لقد انتهت اللحظة الأولى من تاريخ الفكرة القومية العربية مع خضوع المشرق العربي للحكم البريطاني الفرنسي، وبذلك أصبح الاستعمار بأشكاله المختلفة (انتداب، حماية، استعمار استيطاني) هو «الآخر» الذي يجمع عرب المشرق إلى مصر وشمال أفريقية.

ما يميز هذه اللحظة من تاريخ الفكرة القومية العربية، وهي لحظة تمتد من منتصف القرن الماضي إلى العشرينات من هذا القرن عند سقوط الخلافة العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى وقيام دولة قومية علمانية في تركيا موالية للغرب، هو أن مفهوم «العرب» و«العروبة» وبالتالي «الأمة العربية» كان ينصرف مضمونه إلى سكان سورية ولبنان وفلسطين بالدرجة الأولى، والعراق والجزيرة بالدرجة الثانية. كان المركز هو بيروت/ دمشق، وكانت الأطراف هي العراق والجزيرة واليمن. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار الاحتجاجات والاعتراضات التي تقوم بها الأطراف ضد المركز عادة. وإذن فالمشكلة التي واجهت الفكرة القومية العربية منذ اللحظة الأولى هي مشكلة الحدود الجغرافية. فلم يكن هناك وطن محدد مغلق. كان هناك مركز وكانت هناك أطراف تمتد إلى الخليج شرقاً وقناة السويس غرباً وإلى اليمن جنوباً ولواء الأسكندرون الذي يفصل بين سورية وتركيا شمالاً.

وإلى جانب هذا الانفتاح على صعيد الحدود الجغرافية كان هناك انفتاح مماثل على صعيد الحدود الإثنية والدينية: فلم يكن سكان المركز (سورية الكبرى) من عرق واحد ولا كانوا من دين واحد، وكذلك الشأن في الأطراف، وبالتالي فـ «الأنا» العروبي لم يكن من الممكن تحديده بالانتماء إلى العرق العربي ولا إلى الدين الإسلامي، لأن ذلك سيخرج من دائرته مسلمين غير عرب وعرباً غير مسلمين وآخرين لم يكونوا عرباً ولا مسلمين... الخ، وهم جميعاً سكان أصليون بالمنطقة. وهكذا ففي غياب الدولة الواحدة والوطن الواحد ذي الحدود المعلومة، إضافة إلى

التعددية العرقية والدينية، لم يكن هناك من قاسم مشترك يمكن اتخاذه أساساً تقوم عليه الفكرة القومية ووحدة الأمة سوى اللغة. فالعربي هو من يتكلم اللغة العربية. وبما أن المنطقة كان لها نوع من التاريخ المشترك فلقد أضيف التاريخ بوصفه المقوم الثاني لفكرة «الأمة العربية».

نحن إذن أمام مفهوم للقومية ضيق، مفهوم يقوم على عنصر واحد هو اللغة أو عنصرين على الأكثر، بإضافة التاريخ. وكما يقول المناطقة القدماء فإن ضيق المفهوم يلزم عنه اتساع الماصدق. فالشعوب التي تتكلم العربية ولها تاريخ مشترك ـ بالمعنى الذي يصدق به هذان العنصران على سورية الكبرى نفسها ـ تنتشر على طول المنطقة الممتدة من الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي. وهذا الاتساع في الماصدق يتطلب وجود «آخر» في مثل هذا الاتساع حتى يكون هناك شعور قومي إزاءه، وقد قدم الاستعمار الذي حل محل الامبراطورية العثمانية هذا «الآخر» الذي أصبحت الأمة العربية تتعرف من خلاله على نفسها. ومن هنا ستغدو القومية العربية ذات مضمون يتحدد بـ «الآخر» الاستعمار، كما كانت تتحدد من قبل بـ«الآخر» تركيا القومية الطورانية.

ثالثاً: اللغة والتاريخ... وإفقار مفهوم الأمة

وإذن فما كان يجمع «العرب» ويشكل منهم أمة كان، ولا يزال، اشتراكهم في ثقافة وتراث، وليس فقط في لغة وتاريخ. إن حصر مقومات «الأمة العربية» في اللغة والتاريخ بوصفهما قالبين صوريين مجردين إفقار لمفهوم الأمة.

أبرزنا في الفقرات السابقة الظروف العامة التي ظهرت فيها الفكرة القومية في الولايات العربية التي كانت تشكل سورية الكبرى زمن الامبراطورية العثمانية. وإذا نحن نظرنا إلى تطور هذه الفكرة من بدء ظهورها مع الجمعية العربية السرية التي تأسست في بيروت سنة ١٨٧٥ إلى فشل ثورة الشريف حسين ورحيل ابنه فيصل عن سورية إلى العراق تحت ضربات الجيش الفرنسي، وجدناها ـ أعني الفكرة القومية العربية ـ شعاراً سياسياً أكثر منها قضية ايديولوجية ثقافية.

وياستثناء نصوص نادرة تحكمها الظرفية السياسية، فإن الباحث لا يكاد يجد ما يمكن اعتباره بمثابة التأسيس النظري للفكرة القومية إلا مع العشرينات وبكيفية خاصة الثلاثينات من هذا القرن. وكان أبو خلدون ساطع الحصري رائد التنظير للفكرة القومية العربية. فمنذ أوائل العشرينات إلى أواخر الستينات من هذا القرن (توفي سنة ١٩٦٨) وهذا الرجل ـ الذي عمل في السلك الإداري العثماني بالبلقان والتحق بالملك فيصل الأول وأصبح وزيراً للمعارف في حكومته بدمشق ثم وزيراً للمعارف والثقافة في حكومته ببغداد التي انتقل إليها بعد احتلال الفرنسيين لسورية ـ يخوض وحده أحياناً معركة التنظير للقومية العربية وبث الوعي بها. وكانت الفكرة الأساسية التي لم يتوقف الحصري عن ترديدها هي أن العرب أمة واحدة وأن اللغة والتاريخ هما المقومان الرئيسيان لوجود هذه الأمة، بل لوجود «الأمة» على الإطلاق بالمفهوم الحديث للكلمة. يقول ويكرر القول: «اللغة هي روح الأمة وحياتها. إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري وهي أهم مقوماتها

ومشخصاتها. أما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها، فإن كل أمة من الأمم إنما تشعر بذاتها وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص» (الحصري: سنة ١٩٢٨). أما العوامل الأخرى مثل وحدة الأرض والدين والمشيئة والانتماء إلى عرق واحد... الخ، فهي في نظره عوامل مؤثرة فعلاً ولكنها ثانوية. وهكذا فإذا كانت «الأمة العربية قد تأخرت في الشعور بقوميتها الخاصة»، بسبب ظروف تاريخية، وإذا كانت قد «انقسمت إلى عدة وحدات سياسية بتأثير مناورات ومساومات الدول الاستعمارية فتأخرت في الشعور بوحدتها القومية، فقد آن الأوان ليدرك الناطقون بالضاد أنهم أبناء أمة واحدة، على الرغم من تعدد دولهم في الحالة الحاضرة، وأن يعملوا لتكون لهم دولة واحدة ليصبحوا أقوياء من جميع الوجوه: الثقافية والاقتصادية والعسكرية والسياسية».

تكاد العبارات السابقة تلخص مجمل الآراء والأحاديث التي بقي ساطع الحصري يكررها ويجادل من أجلها في غير هوادة أزيد من أربعين عاماً. ولا شك أن القارئ العربي ينظر اليوم إلى مثل هذا الكلام بوصفه من قبيل «تحصيل الحاصل». ولكن «حاصل» اليوم لم يكن حاصلاً بالأمس. ذلك أن مفهوم «العرب» بالمعنى القومي للكلمة قد بقي منذ ظهور الفكرة القومية في الربع الأخير من القرن الماضي إلى العشرينات من هذا القرن، على أقل تقدير، محصور الدلالة أو يكاد في سكان القسم الآسيوي من المنطقة التي نطلق عليها اليوم اسم «الوطن العربي». ليس هذا وحسب، بل إن كلمة «عرب» كانت تعني في مصر وحتى في بعض المدن السورية ما تعنيه كلمة «البدو». فـ «العربي» كان يعني ما تعنيه كلمة «الأعرابي» في قواميسنا القديمة، أي البدوي الذي يعيش في مستوى أدنى من الحضارة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان مفهوم «العرب» قد اتسع وتشبع بمضمون سياسي في أواخر القرن الماضي والعقدين الأولين من هذا القرن، حينما كان يشار به إلى هوية توضع في مقابل «الترك» في الولايات العربية العثمانية، فإن تعميم ماصدق هذا المفهوم، بعد الحرب العالمية الأولى ليشمل كل من يتكلم اللغة العربية ويشترك مع المتكلمين بها في نوع من التاريخ المشترك، جعل «الناطقين بالضاد» أمام تحدي سؤال الهوية. فالمصريون مثلاً كانوا يعون أنفسهم على أنهم مصريون منذ قديم الزمان، شأنهم شأن المغاربة واليمنيين والسودانيين والعراقيين. وإذا كان هناك ما يجمعهم كلهم فهو «الإسلام». وإذا كانوا يتكلمون العربية

الفصحى كلغة ثقافة فإن لهجاتهم المحلية تميزهم وتفصل بينهم على الرغم من أنها عربية في أصلها واشتقاقها وتعبيرها. أما أن يكونوا «عرباً» فهذا ما لم يكن يدخل في تكوين وعيهم بهويتهم. إن عبارة «الأمة العربية» كانت غائبة تماماً بمفهومها المعاصر. كانت من اللامفكر فيه. أما العبارة التي كانت مستعملة وتشير إلى مفكر فيه بالفعل، كان حاضراً دوماً، فهي عبارة «أمة العرب» التي تعني المجتمع البدوي المؤلف من البدو «وما في معناهم» حسب عبارة ابن خلدون. أما مفهوم «الأمة» بالمعنى القومي للكلمة فقد كان مقصور الاستعمال، أو يكاد، في النسبة إلى الإسلام أو إلى نبي الإسلام: «أمة الإسلام»، «أمة محمد»، أي معتنقو الإسلام الذين يشكل هذا الدين «جنسيتهم» بتعبير جمال الدين الأفغاني، أي قوميتهم.

كان من المفهوم ومن المبرر تماماً أن ترتفع أصوات من هنا وهناك تعترض أو تشكك في دعوى ساطع الحصري وأمثاله، خصوصاً والقبول بالدعوة القومية يقتضي ليس فقط التخلي عن الوطنية الإقليمية التي كانت الجامع للقوى المناهضة للاستعمار والحافز لها ـ فالدفاع عن الوطن واسترجاع الاستقلال كان هو الشعار السائد والفعال ـ بل إن القبول بالدعوة القومية يقتضي كذلك «العمل لتكوين دولة الوحدة»، وهذا شيء كان يبدو من قبيل المستحيلات: فكيف يمكن أن يطلب من المصري أو المغربي أو التونسي أو العراقي أو حتى السوري الذي كان مجنداً من أجل تحقيق الاستقلال للوطن واسترجاع السيادة وجلاء المستعمر، أن يتنازل عن «الدولة» التي لم تولد بعد والتي كافح ويكافح من أجل ميلادها؟ وهل يمكن ربط قضية مصر التي أسست دولة حديثة منذ محمد علي في أوائل القرن التاسع عشر بقضية استقلال أقطار أخرى من بينها أقطار لم تكن قد قامت فيها بعد حركة وطنية للمطالبة بالاستقلال؟

وإذا نظرنا إلى دعوة القوميين العرب في العشرينات والثلاثينات، وهي الدعوة التي تبني القومية والانتماء إلى أمة على «وحدة اللغة والتاريخ» وبالتالي تخاطب جميع المتكلمين بالعربية الذين لهم تاريخ مشترك نوعاً ما ـ وهم سكان المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط ـ وجدناها دعوى تعميمية إلى أقصى حد: تعميم قضية منطقة بعينها هي قضية سورية الكبرى على جميع الأقطار الممتدة من الخليج إلى المحيط.

وإذا نظرنا إلى هذا التعميم من الزاوية العلمية، أو حتى من الزاوية السياسية البرغماتية، وجدناه غير مشروع. ولكن المسألة القومية والخطاب القومي لا يتحكم

فيهما المنطق العلمي ولا المنطق السياسي لأنهما من ميدان الحلم واليوتوبيا، بل من ميدان الايديولوجيا. والخطاب الايديولوجي، هو كالحلم، يرى المستحيل ممكناً، خصوصاً إذا كانت هناك لغة مشتركة تسمح بنقل الحلم وإبلاغ الرسالة. وهذا كان متوفراً وزيادة: فالذي يجمع العرب أو يمكن أن يجمعهم في «أمة» ـ متحققة أو ممكنة التحقق ـ لم يكن اللغة والتاريخ فقط، بل الاشتراك في ثقافة: ثقافة ليست مجرد عادات وتقاليد وسلوك وخرافات وأساطير، بل هي أيضاً، وهذا أهم، كتاب مقدس يتلى صباح مساء بلغة هذه الثقافة، وهي معتقدات دينية تسمى وتمارس بهذه اللغة، وهي شريعة تحكم جوانب عديدة من حياة الفرد وتمارس باللغة المشتركة، ليس هذا وحسب، بل إنها أمجاد وتاريخ وبطولات مشتركة سواء كان مكان تحققها المدينة أو دمشق أو بغداد أو فاس أو القاهرة أو قرطبة. . . الخ، وهي فضلاً عن ذلك كله أدب وشعر وقصص تمتد إلى ماقبل الإسلام لتشكل مرجعية ونموذجاً ومعياراً للذوق.

وإذن فما كان يجمع «العرب» ويشكل منهم أمة كان، ولا يزال، اشتراكهم في ثقافة وتراث، وليس فقط في لغة وتاريخ. إن حصر مقومات «الأمة العربية» في اللغة والتاريخ بوصفهما قالبين صوريين مجردين إفقار لمفهوم الأمة. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: لماذا سكت الحصري وغيره من دعاة القومية العربية عن الثقافة والتراث، وهما بهذا الغنى، وحصروا الأمر في اللغة والتاريخ، هكذا مجردين.

سؤال سيكون الجواب عنه مدار الحديث في الفقرة التالية.

رابعاً: أسباب... ونتائج

وعبثاً حاول القوميون العرب نفي هذا الاتهام والتأكيد على أن قصدهم لا يتجه هذا الاتجاه... ذلك لأن دفع هذه الدعوى، في مثل هذه الأمور، يتطلب ليس فقط سلامة المقصد بل أيضاً إعادة تأسيس الموقف.

قلنا إن التأسيس النظري للفكرة القومية العربية وبالتالي للفكر القومي العربي بمختلف تلويناته قد انطلق مع ساطع الحصري ـ رائد القومية العربية بحق ـ من تعريف للأمة يجعلها تقوم على مقومين اثنين كافيين هما اللغة والتاريخ. وقلنا إنه تعامل مع هذين المقومين، الأساسيين حقاً، كقالبين صوريين جامدين، مما أدى إلى إفقار خطير لفكرة الأمة ولمفهوم «الأمة العربية» ولأساس «دولة الوحدة».

والحق أن ما يثير الدهشة والاستغراب في ذهن الباحث الذي ينظر إلى الأمور بعين نقدية هو سكوت الحصري سكوتاً مطلقاً عن «المادة» التي تملأ اللغة والتاريخ، أعني الثقافة. لقد تحدث الحصري عن القومية وناقش جميع العوامل المكونة لها، الأساسية منها والثانوية، كالدين والاقتصاد والأرض والمصلحة والمشيئة... الخ، وصال وجال في عرض النماذج ونقدها من العالم الغربي (ألمانيا، إيطاليا، فرنسا، بريطانيا، بلجيكا، دول البلقان، أمريكا...) وجادل وساجل جميع الآراء المخالفة لرأيه ودخل في مناقشات مع شخصيات فكرية عربية ذات وزن مثل طه حسين وغيره... وتعرض مراراً وتكراراً للرد على الدعوات الإقليمية من فرعونية وفينيقية وغيرهما، وعارض دعاة «ثقافة البحر الأبيض المتوسط» مبيناً أنه إذا كان هناك ما يمكن أن نطلق عليه «حضارة البحر الأبيض المتوسط» فإنه ليست هناك ثقافة بهذا الاسم، لأن البحر الأبيض المتوسط إطار لمجموعة من الأمم لكل منها ثقافتها الخاصة، والأمم تشترك في حضارة واحدة ولكنها لا تشترك في ثقافة واحدة. ولكنه وقف عند هذه النقطة.. كما أنه تعرض مراراً لدور الدين وناقش مشروع «الجامعة الإسلامية» ورفض أن تكون بديلاً عن

الوحدة العربية، ولكنه، بالمقابل سكت سكوتاً مطلقاً عن الثقافة العربية كمحتوى ملموس ومشخص للغة العربية والتاريخ العربي. وبعبارة أخرى، إن التراث العربي والإسلامي، الأدبي منه والفلسفي والديني، كان عنده من اللامفكر فيه تماماً، بل يمكن القول إن الثقافة العربية كتراث لم تكن تنتمي عند الحصري إلى منطقة «القابل للتفكير فيه».

فما سبب ذلك وما هي النتائج التي ترتبت عن هذا السكوت؟

يستطيع الباحث أن يلاحظ بسهولة فقر خطاب الحصري وغيره من القوميين العرب فقراً «تراثياً»، إذا صح هذا التعبير. فالتراث العربي والإسلامي ـ وهل يمكن الفصل بينهما ـ غائب تماماً في خطابهم، ليس فقط كمرجعية بل أيضاً كاستلهام وتوظيف برغماتي. إن الباحث لا يكاد يعثر على آية أو حديث أو قول مأثور أو بيت من الشعر أو حدث تاريخي من التراث العربي الإسلامي في خطاب الحصري والقوميين العرب الرواد (نستثني هنا الكواكبي الذي لم يكن قومياً بالمعنى الذي يفهم به الحصري القومية، كما نستثني بضعة نصوص يتيمة كنص مشهور لميشيل عفلق سنعود إليه في مناسبة لاحقة). وبعبارة واحدة، كان الحصري يفكر في القومية العربية خارج أية مرجعية عربية. لقد كانت مرجعيته الوحيدة هي المرجعية الأوروبية، وكانت مواد استدلاله تنتمي، آراءً وأفكاراً وتجارب، إلى الحضارة الأوروبية. أما اتجاه وعيه فكان بكل تأكيد عروبياً، ولم يكن أوروبياً.

قد يكون الحصري وغيره من القوميين العرب على درجة ما من الاطلاع على التراث العربي الإسلامي، وقد يفترض المرء أن درجة اطلاعهم عليه لم تكن كافية لإكسابهم القدرة على استلهامه وتوظيفه. ومع ذلك فإن قدرة الحصري على المطالعة والتحصيل والاستيعاب والمناقشة في أمور التراث العربي الإسلامي نفسه كانت قدرة جيدة بل فائقة كما يتجلى ذلك من دراساته عن ابن خلدون. وإذن فلم يكن النقص في الاطلاع على التراث العربي الإسلامي هو العائق الذي وقف دونه ودون توظيف المواد التي يحتويها وعاء «اللغة والتاريخ» العربي: أعني الثقافة العربية الإسلامية. فما المانع إذن؟

هنا يجب الانتباه إلى قضية أساسية وهي أن التفكير الايديولوجي يتحدد دوماً، لا بالمعطيات الموضوعية التي يتخذها موضوعاً له، بل بـ «الآخر» الذي يتميز عنه وينافسه ويصارعه. لقد نشأت الفكرة القومية العربية، كما بينا قبل، كحركة

سياسية كان خصمها هو «الآخر» التركي: الاستبداد الحميدي (نسبة إلى السلطان عبد الحميد) أولاً، ثم القومية التركية الطورانية التي نادت صراحة باستبعاد العرب وإلغائهم ليس فقط كقومية بل أيضاً كوجود على الأراضي العربية... ولم يكن من الممكن اعتماد التراث الإسلامي مرجعية من طرف القوميين العرب في هذه المرحلة لأنه تراث مشترك مع الخلافة العثمانية التي كانت تحكم باسم الإسلام من جهة، ولأن تيار «الجامعة الإسلامية»، تيار الأفغاني وعبده، يتخذ منه مرجعية مطلقة. أضف إلى ذلك أن الفكرة القومية العربية تقوم أساساً على تجنب إقصاء المسيحيين العرب، وهم روادها الأصليون. لقد حاول بعض القوميين العرب مسلمين ومسيحيين الارتباط بالثقافة العربية وحدها دون الإسلام، ومع أن فصل الثقافة العربية عن الإسلام يفقرها إلى أقصى حد، وهو بعد فصل غير ممكن، فإن النتيجة الخطيرة هي أن مثل هذا الفصل يعني، بقصد أو بدون قصد، إقصاء الإسلام الذي هو دين الأغلبية وإطار ثقافتها وحضارتها وموطن مرجعيتها الروحية والثقافية العامة. ولتجنب مثل هذه النتائج سواء منها التماهي مع الخلافة العثمانية والجامعة الإسلامية أو الظهور بمظهر المستبعد للإسلام، تبنى القوميون العرب شعار «العلمانية».

ومع أن التنظير للقومية العربية إنما بدأ ينتشر، مع الحصري، ويحتل جزءاً في الخطاب العربي في الثلاثينات من هذا القرن، أي بعد سقوط الخلافة العثمانية وتأسيس الأتراك لدولة علمانية، فإن فكرة «الجامعة الإسلامية» قد بقيت حية، سواء كشعار عام أو كطموح لحركات سياسية تمارس السياسة باسم الإسلام وتحت مظلته كالإخوان المسلمين. وواضح أن فكرة «الجامعة الإسلامية» تخنق خنقاً فكرة «القومية العربية»، وبالتالي فـ «الآخر» الذي أصبحت تتحدد به القومية العربية بعد سقوط الامبراطورية العثمانية هو «الجامعة الإسلامية». وهذا في نظرنا أحد العوائق الإبيستيمولوجية والايديولوجية أمام توظيف الدعوة القومية العربية للثقافة والتراث، لأن الثقافة العربية والتراث العربي هما أيضاً إسلاميان. إن توظيف التراث العربي الإسلامي، الثقافي والتاريخي، من طرف الدعوة القومية كان يعني السقوط في حضن «الجامعة الإسلامية»، وهذا نفي لـ «العروبة» بوصفها كياناً يقع خارج الإسلام.

ولنبرز بعض النتائج التي أدى إليها إبعاد التراث العربي الإسلامي عن مجال التفكير القومي خلال هذه المرحلة من تطوره.

لقد أبرزنا كيف أن حصر مقومات القومية العربية الأساسية في اللغة والتاريخ والتعامل مع هذين المقومين، الأساسيين فعلاً، بوصفهما وعاءين فارغين أو قالبين صوريين والسكوت سكوتاً مطلقاً عن الثقافة التي تملأهما قد أدى ـ ذلك كله ـ إلى إفقار شديد لمفهوم «الأمة العربية» وبالتالي لفكرة «القومية العربية» بوصفها قوة وسلطة. وكان من نتائج هذا الإفقار أن قامت أصوات معارضة تحارب الفكرة القومية من خلال معارضة اللغة الفصحى باللهجات المحلية ومعارضة التاريخ العربي الإسلامي بالتاريخ الفرعوني والفينيقي...

إن المقارنة بين اللهجة اللبنانية، مثلاً، واللغة العربية الفصحى والمناداة بأفضلية وواقعية وبرغماتية التمسك بالأولى بوصفها لغة الشعب والجماهير، لغة الحياة اليومية والثقافة الشعبية... الخ، ما كانت لتتأتى لو أن مقوم «اللغة» في القومية العربية كان يقدم كوعاء ومحتوى في نفس الوقت وليس كوعاء فقط. ذلك لأن المقارنة ستكون حينئذ بين ثقافة عالمة وثقافة عامية متفرعة عنها. إن اللهجات العامية العربية ستبدو عاجزة تماماً عن القيام بدور العربية الفصحى لو قدمت هذه كلغة وثقافة وتراث، والمناداة بالاستغناء عنها ستعني حينئذ الاستغناء عن الثقافة العربية كلها بتراثها ومرجعياتها، وهذا ما لا يمكن أن ينادي به حتى أكثر الناس إقليمية وقطرية، لأن الأقطار العربية ليست لها ثقافة عالمة ولا تراث إنساني غير الثقافة العربية والتراث العربي الإنساني المشترك.

ومثل ذلك يصدق أيضاً على التاريخ. فالتاريخ، هكذا بدون تحديد، أعني التاريخ كزمن مضى، لا يعني شيئاً، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بتأسيس الوعي القومي عليه. إن صرف النظر عن التراث العربي الإسلامي عند اعتبار «تاريخ العرب» مقوماً قومياً سيجعله أفقر من التاريخ الفرعوني والفينيقي أو على الأقل سيجعل منه مجرد حلقة فارغة في سلسلة طويلة تمتد إلى أربعة آلاف سنة وأزيد. أما الدعوى التي أجاب بها القوميون خصومهم في هذا الشأن والقائلة إن المهم ليس التاريخ الممتد في الزمان بل التاريخ الحي في الشعور، فدعوى تفقد مصداقيتها عندما نستبعد الثقافة والتراث، فالتاريخ الحي في الشعور ليس شيئاً آخر غير الثقافة بوصفها تراثاً.

على أن الاعتراض على الفكرة القومية العربية من طرف دعاة اللهجات العامية ودعاة النزعة الفرعونية والفينيقية... الخ، وهو الاعتراض الذي لم يكن ليستقيم ولا كان ممكناً حتى، لولا استبعاد التراث العربي الإسلامي كثقافة حية في

الوجدان، لم يكن النتيجة الوحيدة التي أدى إليها ذلك الإفقار المذهل لـ «اللغة والتاريخ» كمقومين للقومية العربية. إن أخطر النتائج التي ترتبت عن ذلك هي عدم تغلغل الفكرة القومية العربية في الجماهير الشعبية وداخل الأطر الاجتماعية والدينية التي تنتظمها. لقد بقيت «القومية العربية» شعاراً سياسياً للنخبة وللمناسبات الجماهيرية الظرفية، فلم يتغلغل في البنية الثقافية ككل، ولم يكن له أي صدى في المساجد مثلاً ولا أي حضور ثابت في المخيال الشعبي العام. ليس هذا وحسب، بل إن السكوت عن الثقافة والتراث وعدم اعتبارهما كمضمون للفكرة القومية قد جعل دعاة «الجامعة الإسلامية»، خصوم القومية العربية، يرون في ذلك استبعاداً للاسلام مقصوداً، مما يعني أن القومية العربية ضد الإسلام وتريد أن تلغيه وتحل محله، كما لم يترددوا في القول مراراً. وعبثاً حاول القوميون العرب نفي هذا الاتهام والتأكيد على أن قصدهم لا يتجه هذا الاتجاه. . . ذلك لأن دفع هذه الدعوى، في مثل هذه الأمور، يتطلب ليس فقط سلامة المقصد بل أيضاً إعادة تأسيس الموقف.

خامساً: القومية.. والإيمان والحب

هذا النوع من التعالي الرومانسي كان وحده الرد الوحيد الممكن على الآراء التي تريد أن تربط القومية بالمعطيات الموضوعية، وهي التي كانت كلها تقريباً ضد الفكرة القومية العربية أو على الأقل كانت توظف للتشكيك والطعن فيها.

رأينا كيف أن بناء مفهوم «الأمة العربية» على اللغة والتاريخ مع إفراغهما ـ أو على الأقل السكوت المطبق ـ عن مضمونهما المتمثل في الثقافة والتراث قد فسح المجال أمام معارضي الفكرة القومية العربية لطرح اللهجات المحلية بديلاً عن اللغة الفصحى والتاريخ السابق على الإسلام بديلاً عن التاريخ الإسلامي، وبالتالي طرح الوطنيات القطرية اللبنانية والمصرية والسورية... الخ، بديلاً عن القومية العربية والتمسك بالدولة القطرية بديلاً عن دولة الوحدة. والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: كيف استطاعت الفكرة القومية العربية أن تصمد وتبقى حية أمام ردود الفعل الإقلمية تلك؟

من آليات الدفاع التي لا بد من الاعتراف بدورها في الإبقاء على الفكرة القومية العربية حية، خلال الثلاثينات وحتى منتصف الخمسينات من هذا القرن، الجنوح بها نحو الرومانسية. وهذا معناه الاستغناء عن المشخص والإعلاء من شأن المجرد، ولكن لا المجرد العقلي بل المجرد العاطفي، أي ما هو وجداني. وهكذا حصل نوع من التعالي بالفكرة القومية ارتفع بها فوق مستوى التفكير الاستدلالي والخطاب الحجاجي. وقد استعمل ساطع الحصري هذه الآلية حينما ربط منذ وقت مبكر بين الإيمان والقومية وشبّه دور الإيمان بها بدوره في الحرب، يقول: «إن الفكر القومي والجهاد في سبيل النهضة القومية لا يختلف كثيراً عن الحروب... فالنجاح في هذا الكفاح يحتاج إلى إيمان راسخ في النفوس». وعن سؤال: «هل الإيمان يسبق المعرفة أم المعرفة تسبق الإيمان؟» أجاب الحصري قائلاً: إنه أمام

«النزعات الإقليمية التي تربط نفوس الكثيرين بالدول التي قامت بعد الحرب العالمية ربطاً يبعدهم عن الإيمان بوحدة الأمة العربية» وأمام «النزعات العالمية التي أخذت تتسرب إلى نفوس البعض بأشكال مختلفة وصارت تزدري النزعات الوطنية والقومية... وفضلاً عن التيارات التي تعادي القومية العربية تحت ستار الدين دون أن تقدر حقائق الدين ومصالح الدين تقديراً صحيحاً... لا يسوغ لنا أن نقول إن الإيمان يسبق المعرفة في شؤون القومية العربية في بلادنا هذه وفي أحوالنا الحاضرة».

«الإيمان يسبق المعرفة» في مجال الدعوة القومية معناه: آمن أولاً بأنك عربي تنتمي إلى الأمة العربية وستتولد لديك بعد ذلك المعرفة بأنك كذلك. ويعدد الحصري الحقائق التي «يجب أن نعرفها حق المعرفة ونؤمن بها أشد الإيمان» ويحصرها في أربعة: الأولى «أن جميع البلاد التي يتكلم سكانها باللغة العربية هي عربية مهما تعددت الدول التي تحكمها». الثانية: «أن كل من ينتسب إلى البلاد العربية ويتكلم اللغة العربية هو عربي مهما كان اسم الدولة التي يحمل جنسيتها... والديانة التي يدين بها... ومهما كان أصله ونسبه». الثالثة: «أن الدول العربية القائمة الآن لم تتكون ولم تتعدد بمشيئة أهلها ولا بمقتضى طبيعتها... إنها وليدة الاستعمار حديثه وعارضه». الرابعة: «العرب أمة واحدة، وما المصريون والعراقيون والمغاربة... إلا شعوب وفروع لأمة واحدة، هي الأمة العربية».

وواضح أن هذه «الحقائق» لا تثير إشكالاً كبيراً عندما تؤخذ هكذا كحقائق مجردة. ولكن الإشكال يقوم، وبحدة، عندما ننظر إلى ما تستبعده وتنفيه هذه الحقائق، وفي مقدمة ذلك تعدد الدول العربية والدور الذي يمكن أن يعطى للدين... الخ.

على أن الذي عبر عن هذا التعالي الوجداني بمفهوم القومية تعبيراً أمعن في الرومانسية هو بدون منازع الأستاذ ميشيل عفلق الذي تزخر نصوصه بربط القومية بـ «الحب» والوجدان واستنكار ربطها بالمعرفة والاستدلال. يقول في أحد نصوصه: «أخشى أن تسف القومية عندنا إلى المعرفة الذهنية والبحث الكلامي فنفقد بذلك قوة العصب وحرارة العاطفة». ويضيف قائلاً: «كثيراً ما أسمع من الطلاب أسئلة عن تعريف هذه القومية التي ننادي بها: أهي عنصرية تقوم على الدم أم روحية تستمد من التاريخ والثقافة المشتركة، وهل هي تنفي الدين أم تفسح له مكاناً،

وكأني بهم يعلقون إيمانهم بالقومية على درجة التعريف من الصحة والقوة، مع أن الإيمان يجب أن يسبق كل معرفة ويهزأ بأي تعريف، بل إنه الذي يبعث المعرفة ويضيء طريقها»، ثم يؤكد: «القومية التي ننادي بها هي حب قبل كل شيء، هي العاطفة نفسها التي تربط الفرد بأهل بيته لأن الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة، والقومية ككل حب تفعم القلب فرحاً وتشيع الأمل في جوانب النفس... إن الذي يحب لا يسأل عن أسباب حبه، وإذا سأل فليس بواجد له سبباً واضحاً. والذي لا يستطيع الحب إلا لسبب واضح يدل على أن الحب في نفسه قد فتر ومات... الحب، أيها الشباب، قبل كل شيء. الحب أولاً والتعريف يأتي بعده...».

هذا النوع من التعالي الرومانسي كان وحده الرد الوحيد الممكن على الآراء التي تريد أن تربط القومية بالمعطيات الموضوعية، وكانت كلها تقريباً ضد الفكرة القومية العربية أو على الأقل كانت توظف للتشكيك والطعن فيها. إن ربط الوحدة بالمنفعة الاقتصادية لم يكن يخدم فكرة القومية العربية لأن الظروف التي كانت تعيشها الأقطار العربية جعلت الاقتصاد في كل منها مستقلاً بنفسه عربياً ومرتبطاً بالغرب الأوروبي دولياً، مما جعل المصالح الاقتصادية للدول العربية متضاربة ومتناقضة. وإذا ما فكر المرء في أن الوحدة العربية ستخلق مجالاً لتصريف إنتاج قطر إلى باقي الأقطار العربية فسر ذلك على أنه تفكير في الوحدة بدوافع قطرية إقليمية. وأكاد أجزم أن هذا هو ما جعل الحصري يسكت عن مقالة يتيمة كتبها كاتب مصري كبير يدعو إلى القومية العربية والوحدة العربية في وقت لم تكن فيه الدعوة العربية ولا حتى الانتساب العربي يلقى أية استجابة في مصر.

لقد كتب ابراهيم المازني في مجلة **الرسالة** مقالة بعنوان «القومية العربية» في آب/أغسطس من سنة ١٩٣٥ قال فيها ما نصه: «... ذلك أني أومن بما أسميه «القومية العربية» وأعتقد أن من خطل السياسة وضلال الرأي أن تنفرد كل واحدة من الأمم العربية بسعيها غير عابئة بشقيقاتها أو ناظرة إليها...». وبعد أن يؤكد بإلحاح انتساب مصر إلى الشرق، وبعد أن يبرز كيف أن الحضارة الفرعونية العظيمة «لم يبقَ منها إلا الأثر المدفون في التراب» وأن الحضارة العربية الإسلامية هي وحدها التي لا تزال حية تقوم بدور «العامل المؤثر بوجوده - لا بذكراه كالعامل الفرعوني»، يقول: «ولو أن القومية العربية لم تكن إلا وهماً لا سند له من حقائق الحياة والتاريخ لوجب أن تخلق خلقاً. فما للأمم الصغيرة أمل في حياة مأمونة»،

ثم يضيف بعد أن يشير إلى ضعف الزراعة في الأقطار العربية: «وأخلق بهذه الأقطار العربية أن تظل صناعتها ضئيلة ما بقيت مقسمة موزعة لأنه لا يوافق الدول الغربية التي لها فيها سلطان أو نفوذ أن تدع صناعتها تنشط وتنهض. ولا سبيل إلى نشاطها إلا إذا فتحت أسواق مصر لجاراتها الشرقية، وفتحت أسواق الجارات لمصر. ومعقول أن تشتري منا دول أوروبا حاصلات الزراعة أو ما يزيد عن حاجاتنا منها. ولكن صناعتنا لا يعقل أن تجد لها أسواقاً في أوروبا. فما بها حاجة إلى ما نصنع بالغاً ما بلغ التجويد فيه، وإنما يتسع الميدان لصناعتنا إذا وجدت سبيلها إلى الشرق، ومثل هذا يقال عن البلدان العربية الشرقية».

هذا النوع من الكلام الذي يبدو اليوم معقولاً جداً وصحيحاً جداً لم يكن من الممكن أن يجد أذاناً صاغية لدى دعاة القومية العربية المعاصرين للمازني في الثلاثينات، وذلك لسببين أو عائقين اثنين: أولهما أن ربط القومية والوحدة بالاقتصاد سيعطي الحق لخصوم القوميين العرب الألداء، أعني الشيوعيين دعاة الأممية التي تلغي القومية. ثانيهما أن كلام المازني عن الصناعة والأسواق. . . الخ، كان يمكن أن يقرأ قراءة بريئة لو أن نوعاً من التوازن الاقتصادي على مستوى التبادل التجاري كان قائماً بين الأقطار العربية. وبما أن مثل هذا التوازن لم يكن قائماً فإن خصوم القومية العربية كانوا سيفسرون هذا الكلام على أنه ينطوي على الدعوة إلى جعل الأقطار العربية سوقاً للصناعة المصرية، وهذا ما لا يمكن أن يقبله أصحاب المصالح الاقتصادية والتجارية في الاقطار العربية الأخرى. إن بناء القومية على المنفعة كان من قبيل عكس المعنى في منظور الفكرة القومية يومئذ. لقد كان دعاة القومية يرون أن الوحدة هي التي ستخلق المنفعة الاقتصادية المشتركة بين الأقطار العربية، وأن انتظار تطور الأقطار العربية اقتصادياً تطوراً يجعل تبادل المنافع فيها على التساوي أو ما يقرب من التساوي سيكون عائقاً أمام الوحدة، لأن المنفعة القطرية ستتغلب على المنفعة المشتركة. لذلك كان السكوت عن المنفعة والتعالي بالقومية إلى مستوى «الحب الذي لا يسأل صاحبه لماذا يحب» هو السبيل الوحيد لتجاوز فراغ قالَبي «اللغة والتاريخ» والارتفاع بـ «التوازن» من توازن المصالح إلى صوفية العاطفة.

ولكن هل تستطيع العاطفة دوماً التسامي بالمصالح؟ إن مطلب «التوازن» كان من جملة المطالب التي خلقت اضطراباً في العاطفة نفسها التي ستتوزعها «الوطنية» الإقليمية والفكرة القومية العربية، هذا فضلاً عن مطلب الاستقلال الوطني، كما سنشرح ذلك في الفقرة التالية.

سادساً: الوحدة العربية بين الايديولوجيا والسياسة

كان المشروع إذن أقل مما تطمح إليه الايديولوجيا وأكثر مما تتحمله السياسة. وبما أن الأمر يتعلق في الحقيقة بإنشاء صيغة جديدة للنظام الإقليمي في المنطقة، بعد انتهاء الحرب، يضمن مصالح بريطانيا، فلقد تحركت الآلية السياسية البريطانية لتجنيد القاهرة وبغداد..

في ٢١ شباط/فبراير من سنة ١٩٤٨ ألقى الأستاذ ساطع الحصري محاضرة بعنوان «نشوء الفكرة القومية في البلاد العربية منذ نشوب الحرب العالمية الأولى حتى تكون جامعة الدول العربية». وقد انتهى في محاضرته إلى النتيجة التالية، قال: «أظن أن كل من يقارن بين أحوال العالم العربي الآن (١٩٤٨) وبين الأطوار التي مرت عليها البلاد العربية التي استعرضنا سير نشوء الفكرة القومية فيها قبلاً يضطر إلى التسليم بأن فكرة «القومية العربية» لم يتم بعد نشوؤها: إنها لا تزال في حالة نزاع وكفاح مع النزعات الإقليمية. إنها لم تتغلب على تلك النزعات، ولكنها لم تستسلم إليها، ولما تكف عن مصارعتها ومكافحتها».

فعلاً، لقد شهدت حقبة ما بين الحربين بروز ما نسميه اليوم بـ «الدولة القطرية العربية». لقد اقتسمت بريطانيا وفرنسا بلاد المشرق التي كانت خاضعة للحكم العثماني، فكان العراق والأردن وفلسطين من نصيب بريطانيا، وكانت سورية ولبنان من نصيب فرنسا. أما مصر فقد حافظت على وضعية خاصة، وضعية الدولة الوطنية الواقعة تحت النفوذ الانكليزي، تماماً مثلما كانت ليبيا تحت السلطة الإيطالية وتونس والمغرب تحت الحماية الفرنسية. أما الجزائر فكانت تعتبرها فرنسا جزءاً من أرضها وذلك منذ أن استعمرتها سنة ١٨٣٠. وأما السعودية فكانت قد برزت كقوة مستقلة في الجزيرة العربية بعد أن وحد الملك عبد العزيز نجد والحجاز وعسير عبر عمليات عسكرية دامت من ١٩٢١ إلى ١٩٣٥، بينما بقيت مملكة اليمن منعزلة ومستقلة، واستمرت عدن وإمارات الخليج تحت النفوذ البريطاني.

وهكذا عاش الوطن العربي في ما بين الحربين مفارقة عجيبة: فبينما تميزت هذه الحقبة بنشاط الدعوة القومية من خلال التنظير للفكرة القومية العربية ببنائها «موضوعياً» على اللغة والتاريخ و«منهجياً» على الإيمان والحب، شهدت الحقبة نفسها نشوء نظام إقليمي قوامه أقطار وكيانات (منها ما كان موجوداً ومنها ما أنشأه التقسيم الاستعماري) تطمح كلها إلى «الاستقلال»: انسحاب السلطة الاستعمارية وبناء الدولة الوطنية القطرية. لقد عاش الوطن العربي خلال حقبة ما بين الحربين وضعية غريبة تتمثل في انفصال السياسة عن الايديولوجيا وتناقضها معها: كانت السياسة تناضل من أجل الاستقلال وإقامة الدولة القطرية على رقعة من الأرض معلومة يسكنها شعب يحمل اسماً خاصاً مميزاً (سوري، لبناني، مصري... مغربي، جزائري... الخ). أما الايديولوجيا فكانت تبشر بـ «الوحدة» وتناضل لنشر الفكرة القومية العربية منددة بـ «التجزئة» و«الكيانات المصطنعة» التي خلقها الاستعمار...

وعندما قامت الحرب العالمية الثانية حرصت بريطانيا ـ كما فعلت خلال الحرب العالمية الأولى ـ على استمالة العرب إليها ضماناً لمصالحها، فكررت لهم الوعد الذي أصدرته في الحرب العالمية الأولى، الوعد بمساعدتهم على تحقيق أمانيهم القومية في الوحدة عند انتهاء الحرب. أما المبدأ الذي يحكم هذا الوعد البريطاني الجديد فقد وضعته سنة ١٩٤١ «اللجنة الرسمية للشرق الأوسط» التي كانت تضم ممثلي الحكومة البريطانية في المنطقة. ويتلخص ذلك المبدأ في العبارة التالية التي صاغتها اللجنة المذكورة: «إن كل مشروع اتحاد عربي يضمن تأمين حاجة بريطانيا من النفط وسلامة المواصلات البريطانية، ويبعد من المنطقة أية دولة معادية لبريطانيا هو مشروع مقبول. والمشروع الذي تتوفر فيه هذه الشروط سيقوي نفوذ بريطانيا في المنطقة وسيساعد على حل قضية فلسطين بما يرضي العرب واليهود».

نشط نوري السعيد، رئيس وزراء العراق آنذاك وصديق بريطانيا المخلص، نشاطاً ملحوظاً في هذا المجال، فتقدم في سنة ١٩٤٣ بما عرف بـ «مشروع الهلال الخصيب» الذي نص على أربعة بنود رئيسية هي:

١ ـ توحيد سورية ولبنان وشرق الأردن وفلسطين في دولة واحدة (سورية الكبرى).

٢ ـ إنشاء عصبة عربية تضم العراق وسورية الكبرى هذه وأية دولة عربية أخرى ترغب في ذلك.

٣ ـ إنشاء مجلس دائم للعصبة العربية يتولى شؤون الدفاع والخارجية والعملة والمواصلات والجمارك وحماية حقوق الأقليات والتعليم.

٤ ـ إقامة إدارة ذاتية لليهود في المناطق التي يشكلون فيها أغلبية.

لقد جُوبه هذا المشروع ـ الذي قد يبدو الآن ذكياً وواقعياً ـ بمعارضة مضاعفة: عارضته الايديولوجيا القومية التي كانت ترى فيه مشروعاً استعمارياً ينحرف بالأهداف القومية العربية، أهداف التحرر الكامل والوحدة الشاملة... وعارضته السياسة، أعني الحكام العرب، لكونه يخل بـ «التوازن» في المنطقة، فهو يهمش السعودية ومصر مثلاً، ويذيب الأردن ولبنان وفلسطين في سورية، ويجعل من «الوحدة»، بالتالي، وحدة بين دولتين تتقاسمان شمال الجزيرة العربية: العراق وسورية.

كان المشروع إذن أقل مما تطمح إليه الايديولوجيا وأكثر مما تتحمله السياسة. وبما أن الأمر يتعلق في الحقيقة بإنشاء صيغة جديدة للنظام الإقليمي في المنطقة، بعد انتهاء الحرب، يضمن مصالح بريطانيا، فلقد تحركت الآلية السياسية البريطانية لتجنيد القاهرة وبغداد. وهكذا اتصل نوري السعيد بمصطفى النحاس رئيس وزراء مصر وعرض عليه مشروع إنشاء نوع من الاتحاد العربي في المنطقة واقترح قيادة مصر للمشروع، فوافق النحاس وتولى العمل لإخراج المشروع إلى الوجود من خلال مشاورات ثنائية مع الحكومات العربية المستقلة، مشاورات انتهت إلى تشكيل «اللجنة التحضيرية للمؤتمر العربي العام التي ستتولى صوغ المشروعات لتحقيق الوحدة العربية». وقد عقدت اللجنة جلساتها في مدينة الإسكندرية وانتهت إلى وضع «ميثاق جامعة الدول العربية» الذي صار نافذ المفعول منذ ١٩٤٥/٥/١١.

وإذن، فلم يكن من الصعب على ساطع الحصري ولا على أي وطني عربي أو ملاحظ أجنبي أن يدرك، سنة ١٩٤٨ بعد ثلاث سنوات من قيام «جامعة الدول العربية»، أن هذه الجامعة إنما أنشئت لتكرس في الوطن العربي نظاماً إقليمياً يجعل من الدولة القطرية العربية (أو النزعة الإقليمية) الوحدة الأساسية التي يقوم عليها كيانه، نظاماً إقليمياً يكرس «التوازن» القائم ويضمن المصالح البريطانية التي حددتها «لجنة الشرق الأوسط» الرسمية البريطانية سنة ١٩٤١ كما رأينا. وتأتي حرب

١٩٤٨ بين العرب وجامعة دولهم وبين اليهود لتجعل من وعد بلفور حقيقة واقعية تتجسم في اعتراف بريطانيا وباقي الدول الكبرى بدولة إسرائيل التي ستلعب دور «القلعة» التي ستتولى السهر على «التوازن» الذي فرضته المصالح الاستعمارية في المنطقة والذي ستصبح هي نفسها طرفاً فيه، مما سيجعل من النظام الاقليمي في المنطقة نظاماً يقوم على تكريس «توازن» مضاعف: «التوازن» بين الدول العربية بعضها مع بعض من جهة، و«التوازن» بين الدول العربية مجتمعة وإسرائيل بالصورة التي تجعل هذه متفوقة، من جهة أخرى، وفي ذلك كله ضمان للمصالح الغربية.

ويتكرس هذا الوضع تكريساً خلال الحقبة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية والتي شهدت «حرباً باردة» بين معسكرين يتنافسان على مناطق النفوذ في العالم: المعسكر الرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية والمعسكر الشيوعي بقيادة الاتحاد السوفياتي. إنها الحقبة نفسها التي شهدت مداً ثورياً اجتاح البلدان التي لم تندرج تحت هذين المعسكرين والتي سميت ببلدان «العالم الثالث» حيث قامت حركات التحرر الوطني رافعة شعارات الاستقلال والتحرر والاشتراكية وعدم الانحياز. . . وقد نجحت هذه الحركات في شيء واحد على الأقل هو إنشاء دول وطنية تطمح إلى نوع من «الوحدة» في بلدان لم تعرف «الدولة» من قبل، أو عرفت شكلاً من أشكالها في مرحلة ما من تاريخها. والسمة الغالبة في هذه الأقطار ـ أقطار العالم الثالث ـ هي سعي الدولة فيها إلى تكوين «أمة» في البقعة التي تحكمها. وانطبق هذا أيضاً على مناطق من الوطن العربي التي كانت تحت النفوذ الاستعماري الذي أمعن في عزلها وربطها به. فلما خف فيها هذا النفوذ وقامت فيها حكومات عربية جديدة انضمت إلى «جامعة الدول العربية»، عملت هي الأخرى على تحقيق التماهي والتطابق بينها وبين شعبها في صورة دولة وطنية.

ومع أن مرحلة «الحرب الباردة» قد تميزت في الوطن العربي باكتساح «المد القومي» للساحة العربية، المد الذي رفع شعار الوحدة العربية جنباً إلى جنب مع شعاري الاشتراكية وتحرير فلسطين، فإن انفصال الايديولوجيا عن السياسة ظل الظاهرة المميزة للوضع في الوطن العربي. ذلك أنه في الوقت الذي كان فيه شعار «الوحدة العربية» و«القومية العربية» على كل لسان، في أوساط الجماهير كما بين صفوف النخب وعلى لسان بعض الحكام، كانت السياسة تتجه وجهة أخرى، وجهة بناء الدولة القطرية. لقد كان المنطق السائد عملياً هو: نعم للوحدة ولكن بعد بناء الدولة القطرية. كان هذا المنطق يعني بالنسبة للدول العربية الكبيرة العمل

على ضمان مركز الصدارة والقيادة، أما بالنسبة للدول العربية الصغيرة فكان يعني ضمان الوجود وتلافي الذوبان. أما اتفاقيات الوحدة ـ أو الاتحاد والتنسيق ـ التي أبرمت بين دولتين عربيتين أو أكثر والتي بلغ عددها منذ إعلان الجمهورية العربية المتحدة (بين مصر وسورية سنة ١٩٥٨) إلى اليوم أزيد من عشرين اتفاقية، فإنها قد ظلت كلها حبراً على ورق. وليست هناك دولة عربية لم تدخل في مشروع اتحاد مع دولة أو دول عربية أخرى، وهناك من الدول العربية من دخل في وحدة أو اتحاد مع دولة أو دول عربية أخرى مرات عديدة. وباستثناء الوحدة بين مصر وسورية التي دامت ثلاث سنوات ونصف، فإن جميع المشاريع الوحدوية الأخرى إما أنها ولدت ميتة، وإما أنها بقيت إطاراً جامداً أو يتحرك في مكانه مشلولاً لا فاعلية له، مثله مثل جامعة الدول العربية. وإذا نحن بحثنا عن أسباب فشل مشاريع الوحدة العربية، هذه المشاريع الكثيرة المتنوعة، وجدنا أن السبب الرئيسي يكمن في كونها جميعاً مشاريع واتفاقيات أملتها عوامل ظرفية يشوبها كثير من الانتهازية، مشاريع تقفز على الواقع وتشرع للإرادة الشعبية من أعلى، حتى إذا خمدت الإعتبارات الظرفية التي حركت الحاكمين إلى «الوحدة»، عاد الأمر كما كان، وتبقى الدولة القطرية والتوازن المضاعف الذي يكرسها ويحميها هما الحقيقة العربية الواقعية.

الفصل الرابع

إشكالية التقدم

وانفصال الايديولوجيا عن السياسة

أولاً: التقدم... وغياب الزمان

وبقدر ما يحضر الزمان في عنصر «الوحدة» في المشروع النهضوي العربي يغيب المكان. هذا في حين يغيب الزمان في مفهوم «التقدم» داخل المشروع نفسه.

قلنا في بداية هذه الدراسة إن المشروع النهضوي العربي الذي انبثق جنباً إلى جنب مع الحركة الإصلاحية في الامبراطورية العثمانية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن قد ربط النهضة، كما فعلت «العثمانية»، بهدفين رئيسيين عبر عنهما آنذاك بـ «الاتحاد والترقي» (وباصطلاحنا المعاصر: الوحدة والتقدم). لقد خصصنا الحلقات السابقة لمناقشة الأسس التي شيد عليها كل من الاتجاه السلفي (الأفغاني وعبده) والاتجاه القومي (الحصري وعفلق) فكرة «الوحدة»، وقد انتهينا إلى أن التوظيف السياسي ـ البرغماتي ـ للدين من طرف الاتجاه السلفي كوسيلة للتعبئة والوحدة (الجامعة الإسلامية) لم يستطع بلورة مشروع نهضوي يتجاوز به الإشكالية التي تطرحها العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، كما أن الاتجاه القومي الذي ربط الفكرة القومية باللغة والتاريخ والإيمان والحب... لم يستطع هو الآخر وضع مشروع قومي يتجاوز به الإشكالية التي تطرحها العلاقة بين الايديولوجيا والسياسة، وهي الإشكالية التي تحطمت على تضاريسها جميع المشاريع الوحدوية في الوطن العربي المعاصر.

إن هاتين الإشكاليتين، اللتين هما في الحقيقة إشكالية واحدة، ستكونان موضوع مناقشة مفصلة في خاتمة هذا الفصل. أما الآن فلننتقل إلى مراجعة الهدف الرئيسي الثاني في المشروع النهضوي العربي، هدف «التقدم»، الذي طرحه على العرب احتكاكهم بأوروبا.

إن أول ما يجب أن يشد انتباهنا في هذا الموضوع هو أن الوعي بالتقدم في الفكر العربي الحديث والمعاصر يختلف عنه في الوعي الأوروبي. ففي الفكر الأوروبي الحديث، منذ القرن الثامن عشر خاصة، كان الوعي بالتقدم ـ أعني الإحساس بانتقال المجتمع والحضارة من مرحلة دنيا إلى مرحلة عليا ـ يتم داخل المجتمع الأوروبي نفسه. إن الوعي بالتقدم كان يعني في ذات الوقت أن الماضي وجميع صفحاته، المشرقة وغير المشرقة، قد أصبح متجاوزاً، وأن الحنين إليه هو من قبيل عكس المعنى. ومن هنا التمييز بين «النهضة» (الرينسانس Renaissance) و«التقدم» (البروغري Progrès) في اللغات الأوروبية. فالرينسانس تعني في معناها اللغوي: الميلاد الجديد، والانبعاث. أما في معناها الاصطلاحي أي كعلم على العصر المعروف بهذا الإسم فهي تدل على «الانطلاقة الفكرية التي عرفتها أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر في إيطاليا أولاً ثم في بقية أقطار اوروبا بعد ذلك، والتي حركها الرجوع إلى أفكار وآداب وفنون العصر الروماني الاغريقي» (وقد استعملت الكلمة بهذا المعنى الاصطلاحي ابتداء من أوائل القرن التاسع عشر). أما لفظ «البروغري» الذي يعني بالعربية «التقدم» فيشير في الاستعمال اللغوي إلى معنى «الحركة إلى الأمام» والى «الانتشار في المكان»، كما يدل على التطور والنمو في الزمان، وبصورة عامة: الانتقال من حالة تعتبر دنيا على سلم التطور إلى أخرى تعتبر عليا وأفضل. أما في الاصطلاح فتستعمل كلمة الـ «Progrès» بحرف «P» كبيرة كاسم علم (منذ ١٧٥٧) للدلالة على «تطور الإنسانية والحضارة نحو مستوى أعلى وأفضل». فالتطور الذي عرفته اوروبا في ميدان العلم والصناعة والاقتصاد خلال القرن الثامن عشر قد غير من حياة الناس أفراداً وجماعات وجعل تفكيرهم يتجه إلى المستقبل وينظر إلى التاريخ بوصفه عبارة عن مراحل من التطور والتقدم، كل مرحلة لاحقة أعلى من السابقة عليها. فالآتي أعلى وأفضل من الماضي.

أما في الثقافة العربية التي لم تعش هذا النوع من «التقدم» الذي هو مرحلة جاءت بعد «النهضة»، ولا «النهضة» بالمعنى الذي عرفته اوروبا، فقد بقيت كلمة «النهضة» سجينة معناها اللغوي الذي يعني «النهوض» أي القيام والارتفاع، كما بقيت كلمة «تقدم» تحيل إلى معانٍ مختلفة وملتبسة: فالتقدم على صعيد المكان هو الحركة إلى أمام، أما على صعيد الزمان فالمتقدم هو السابق وعكسه «المتأخر» أي الذي يأتي متأخراً. وعبارة «المتقدمون والمتأخرون» تفيد، بالترتيب الذين سبقوا والذين جاؤوا بعدهم. وبما أن الحضارة العربية قد عرفت في القرون الوسطى

ازدهاراً عظيماً، وبما أن العرب والمسلمين كانوا في الماضي أحسن حالاً منهم في الحاضر ـ على الأقل قياساً إلى غيرهم من الشعوب والأمم ـ فقد كان طبيعياً أن يتجه تفكيرهم في «التقدم» إلى «المتقدمين»، أي إلى الماضي، وليس إلى المستقبل. ومع أن كلمة «الترقي» التي استعملت أولاً كانت أقرب إلى المعنى المقصود لكونها تدل على «الصعود»، فإنها مع ذلك تحيل إلى المكان (الصعود في الجبل وفي السلم. . . الخ)، وليس إلى الزمان.

هذه الدلالات اللغوية تقربنا من موضوعنا. ذلك لأنه إذا كان «التقدم» أي الـ «Progrès» في اللغات الأوروبية يتجه بالوعي ضرورة إلى المستقبل بوصفه مجالاً لتحقق الأحسن والأرقى والأفضل، فإن هذه اللفظة في اللغة العربية لا تتجه بالوعي هذا الاتجاه، بل كل ما تشير إليه هو وجود حالة أرفع وأرقى قد تكون في الماضي وقد تكون في الحاضر أو المستقبل. وكذلك الشأن بالنسبة للفظ «نهضة» (Renaissance) فهو في اللغات الأوروبية مرتبط بالزمان (= ميلاد جديد)، أما في اللغة العربية فهو مرتبط بالمكان: القيام، الارتفاع عن الأرض. إن الزمان هنا ليس عنصراً محدداً. ينطبق هذا حتى على ذلك السؤال الشهير الذي لخص إشكالية النهضة كما عاشها في وعي العرب والمسلمين في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، سؤال: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟». إن الصورة التي يرسمها هذا السؤال في وعي العرب والمسلمين صورة مكانية: كان العرب متقدمين فتأخروا، وكان غيرهم، وبالتحديد أوروبا، متأخراً فصار متقدماً، تماماً مثلما تتقدم الجيوش وتتأخر على ساحة القتال، أو كما يتقدم الفرد ويتأخر بين الصفوف. ولا تحيل كلمة «تقدم» إلى الزمان إلا عندما يكون المقصود مرحلة زمانية مضت، أو أناساً عاشوا في الماضي. (إننا نفكر، حينما ندلي بهذه الملاحظات، في وعي الذين لا يعرفون إلا اللغة العربية. أما الذين لهم إلمام باللغات الأوروبية وثقافاتها فهم يستمدون منها وعيهم، وبالتالي قد لا تنطبق عليهم هذه الملاحظات. وليس هؤلاء هم المقصودون في هذا الحديث).

إن غياب عنصر الزمان كمحدد لمعنى النهضة والتقدم يجعل من الجائز ومن الممكن الاتجاه إلى الماضي عند التفكير في أسبابهما وعواملهما، ومن هنا سيكون الجواب عن السؤال المذكور متجهاً إلى الماضي لا إلى المستقبل: «تأخرنا لأننا تركنا سيرة أسلافنا، لأننا انحرفنا عن نهجهم القويم». وقد يأتي الجواب مضاعفاً لينص أيضاً على «أن غيرنا تقدم لأنه سلك مسلك أسلافنا. . .». ليس هذا وحسب، بل

إن غياب الزمان كمحدد للنهضة والتقدم يجعل من الجائز ومن الممكن اتخاذ موقف معاكس تماماً، أعني إلغاء الماضي والنظر إلى التقدم من خلال الحاضر وحده. فالتقدم في هذه الحالة يعني الانصراف عن الماضي الذي لم يكن متقدماً، الماضي الأوروبي والماضي العربي سواء بسواء. هنا، في هذه الحالة، يبدو التقدم لا كمرحلة تاريخية سبقتها مراحل، بل كلحظة راهنة، كفاعلية بشرية في الحاضر، وبالتالي فأسبابه وعوامله وأسسه كامنة في المعطيات الحاضرة وليس في ما مضى. وقد يربط المرء بين الماضي والحاضر فيرى فيهما معاً ما قد يعتبره عوامل للتقدم وغير التقدم.

ما نريد شرحه وتبسيطه من خلال هذه الملاحظات التي قد تبدو سطحية أو متكلفة هو غياب النظرة التاريخية إلى التقدم في الوعي العربي. فالنظرة التاريخية لا تعني مجرد النظر في التاريخ ولا مجرد استحضار وقائعه، بل تعني إدخال الزمان كعنصر محدد يجعل من تسلسل المراحل التاريخية صيرورة وليس مجرد تعاقب. لقد بشر المشروع النهضوي العربي بـ «الوحدة» وكان المكان غائباً كمحدد للوعي بها. ف«الوحدة» أو «الاتحاد» شعار رفعه العرب داخل الامبراطورية العثمانية، ثم رفعوه للتعبير عن الرغبة في وحدة سورية الطبيعية، ثم للتعبير عن الطموح إلى توحيد بلاد العرب في آسيا. . . ثم صار بعد ذلك شعاراً لوحدة تمتد إلى مصر ثم إلى الجمع ما بين المحيط والخليج. إن الفكرة القومية العربية قد ألغت المكان، لأن المكان حدود جغرافية، وهي ضد هذه الحدود. إن «الأمة العربية» كانت وما زالت تتحدد باللغة والتاريخ والإيمان والحب. . . الخ، وليس برقعة من الأرض ذات حدود، مما جعل منها مفهوماً زمانياً: هي تتحدد بالزمان الثقافي (اللغة الفصحى حاملة الثقافة) وبالتاريخ الذي «كان» كما يجب أن يكون، وبالزمان النفسي الذي يعبر عنه الإيمان والحب. أما المكان ف «تجزئة مقيتة» و«كيانات مصطنعة» ومع ذلك فهو مجال الفاعلية السياسية، الفاعلية اليومية للدولة القطرية. . **وبقدر ما يحضر الزمان في عنصر «الوحدة» في المشروع النهضوي العربي يغيب المكان. هذا في حين يغيب الزمان في مفهوم «التقدم» داخل المشروع نفسه.** بل يمكن القول منذ الآن، إضافة إلى ما تقدم، إن «التقدم» الذي بشر به المشروع النهضوي العربي وما زال يبشر به كان وما يزال يتحدد ــ على العكس من «الوحدة» ــ بالمكان، لا بالزمان. ذلك أن الوعي العربي يتجه عند استحضار «التقدم» إلى اوروبا، أو إلى بغداد وقرطبة. . . الخ. وبديهي أن تصحيح الوعي العربي، في هذا المجال، يقتضي جعله يربط الوحدة بالمكان والتقدم بالزمان، أي عكس ما حصل إلى الآن.

ثانياً: الموقف الحداثي... نتائج عكسية

ومهما يكن فإن النتائج العملية لعملية «التحديث» كما مورست في الوطن العربي تجعل من الضروري إعادة النظر في الطريقة التي تعامل بها «الحداثيون» العرب مع الحداثة الأوروبية التي أصبحت اليوم فعلاً حداثة «كونية».

ثلاثة اتجاهات أو مواقف حول سؤال النهضة تبلورت في القرن الماضي وما زالت تتكرر بصورة أو بأخرى إلى اليوم: موقف يرى النهضة والتقدم في تبني الحداثة الغربية والقطيعة مع عصر الانحطاط وما قبله من العصور العربية الإسلامية، وموقف يرى، على العكس من ذلك، أن النهضة والتقدم لا يمكن أن يتحققا للعرب والمسلمين، اليوم، إلا بما تحقق لهم به في الماضي مجدهم ورقيهم... الخ. وبالتالي يجب الرجوع إلى «سيرة السلف الصالح» والاقتداء بها. أما الموقف الثالث فهو موقف «التوفيق» بين الموقفين السابقين، ويدعو إلى الأخذ من الحداثة الأوروبية ما لا يتناقض مع قيمنا الدينية والحضارية ومن التراث العربي الإسلامي ما يساير العصر الحاضر ومتطلبات التقدم.

هذه المواقف الثلاثة بقيت، إلى الآن، تتقاسم بصورة عامة المشرعين للنهضة والتقدم في الوطن العربي باختلاف اتجاهاتهم الايديولوجية. وإذا كان موقف «التوفيق» يأتي عادة في آخر الترتيب عند التصنيف، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنه الآخر زمنياً، بل يمكن اعتباره الأسبق: فالطهطاوي وخير الدين التونسي مثلاً، وهما أسبق زمناً، كانا أقرب إلى الموقف التوفيقي منهما إلى الموقفين الآخرين اللذين يرتبط أولهما بشبلي شميل وسلامة موسى ويرتبط الآخر بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن). على أن التسلسل التاريخي لا يهمنا هنا، فالمراجعة النقدية التي نقوم بها هي مراجعة للمواقف والافكار كأطروحات، وليس تتبعاً لتسلسلها الزمني.

تتلخص أطروحة الموقف الأول في القول بضرورة الأخذ بالحداثة الأوروبية

في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وصرف النظر تماماً عن الماضي العربي الإسلامي وما خلفه من تراث ينتمي إلى العصور الوسطى التي هي مرحلة مضت وتجاوزها التطور. وغني عن البيان القول إن هذه الصيغة المعتدلة التي نعتمدها هنا تعبر عن موقف عام يشترك فيه جميع أولئك الذين ينخرطون في هذا الاتجاه بصورة أو بأخرى والذين نتجنب عن قصد إطلاق اسم عليهم، لأن التسمية في هذا المجال لا بد أن تنطوي على حكم قيمة، ونحن في غنى هنا عن أحكام القيمة.

والسؤال الذي نريد طرحه هنا كمنطلق لمناقشة هذه الأطروحة هو التالي: إن الأخذ بالحداثة الأوروبية والإعراض عن التراث العربي الإسلامي و«بتره» أو «الإلقاء به في سلة المهملات»، كما عبر بعض متزعمي هذا الموقف، أو «القطيعة» معه كما نعبر اليوم، يقتضي في الوقت نفسه الإعراض عن التراث الأوروبي الذي انبثقت منه الحداثة والقطيعة معه، تماماً كما فعل الأوروبيون، فهل يمكن تحقيق هذه القطيعة المزدوجة؟

لقد كانت الحداثة في اوروبا مرحلة من التطور توجت مراحل أخرى من تاريخ اوروبا نفسها. ومع أن ايديولوجيا الحداثة تنادي بالقطيعة مع الماضي (لأن الحداثة تكفي نفسها بنفسها)، فإن هذه القطيعة لا تكون مشروعة ومفهومة إلا داخل سلسلة واحدة من التطور. إن الحداثي الأوروبي عندما ينادي بالقطيعة مع ماضي التجربة الحضارية التي ينتمي إليها إنما يقطع مع شيء تربطه به علاقة نسب، شيء كان له بمثابة الأب للإبن. فالأب يبقى حاضراً في الإبن دوماً حتى عندما يحل هذا الأخير محله ويصبح بدوره أباً. وبعبارة أخرى، **إن القطيعة هنا لا تعني مجرد قطع الروابط أو إعلان العداء، بل القطيعة في المجال التاريخي هي تتويج لعملية امتلاء وإشباع. إن القطيعة مع مرحلة تاريخية ما ــ سواء على مستوى تاريخ الفرد، أو تاريخ الجماعة ــ إنما يكون لها معنى ويكون الحديث عنها مشروعاً، عندما يتم الامتلاء منها، عندما تستنفذ كل إمكانياتها. وبعبارة أخرى، لا معنى للقطيعة مع شيء لم يعشه الإنسان ولم يمتلئ منه ويتشبع به.**

وهكذا يمكن أن نسجل بداية أن نقطة الضعف الأساسية في أطروحة هذا الاتجاه «الحداثي» في مشروع النهضة العربية كامنة في كونه إذ ينادي بالأخذ بالحداثة الأوروبية يتجاهل أن ذلك يتطلب القطيعة مع ماضي هذه الحداثة نفسها بعد الامتلاء منه، والحال أن العرب لم يعيشوا ذلك الماضي ولا تشبعوا من معطياته

ومن منجزاته. إن قيم الحداثة الأوروبية قيم لها تاريخ ولا يمكن أن تتأسس في وعي لم يعش هذا التاريخ بصورة أو بأخرى. وإذا كان من الممكن للفرد العربي الذي درس في اوروبا أو في المدارس الحديثة في بلده والذي لم يرتبط بسبب من الأسباب بالثقافة العربية الإسلامية، إذا كان من الممكن لمثل هذا «المثقف العصري» أن يستعيد في وعيه عن طريق الدارسة جوانب من تراث اوروبا وينخرط في إشكالياته، فإنه من الممكن فعلاً أن تتأسس قيم الحداثة في وعيه. ولكنه سيكون في هذه الحالة كائناً بيولوجياً عربياً لبس الثقافة الأوروبية وصار واحداً من أبنائها. والحق أن هذا هو ما حصل لدعاة أطروحة الأخذ بالحداثة الأوروبية وفي نفس الوقت التخلي عن التراث العربي الإسلامي. فالعرب المسيحيون منهم وجدوا أنفسهم رغم تمسكهم بعروبتهم غير مرتبطين أصلاً بالتراث العربي الإسلامي. أما المسلمون منهم ففيهم من كانت هذه حاله وفيهم من حمله الانبهار بالغرب وحضارته على نوع من النسيان أو التخلي. . . وفي جميع الأحوال فالأمر يتعلق هنا بحالات فردية لها ظروف خاصة، ولا يمكن بصورة من الصور تحويل جميع العرب إلى هذا النوع من الأفراد وجعلهم يعيشون جميعاً هذه «التجربة». إن موقف دعاة التخلي عن التراث العربي الإسلامي وتبني الحداثة الأوروبية مكانه ينطوي على عملية إسقاط: إسقاط حالهم الفردية الخاصة على المجتمع العربي ككل، تعميم حالهم الفردية الخاصة على الجميع.

فعلاً نادى هؤلاء بتحديث المجتمع كله بواسطة التعليم والصحافة والمجلة والكتاب والإذاعة ووسائل النشر والاتصال الأخرى. وقد تم ذلك بالفعل على نطاق واسع، سواء زمن الاستعمار والحمايات والانتداب أو زمن الاستقلال، إذ نقل التعليم المطبق في اوروبا إلى معظم أقطار الوطن العربي. وهناك اليوم في الوطن العربي ملايين من المتخرجين من هذا التعليم الحديث الذي لا تحتل فيه المواد التراثية العربية الإسلامية إلا حيزاً ضيقاً، هو في كثير من الأحيان أقل من الحيز المخصص للمواد التراثية الأوروبية (لغة، آداب، تاريخ. . .)، ومع ذلك فقيم الحداثة الأوروبية لم تتعمم حتى في صفوف طلبة المعاهد والكليات العلمية التي تخلو براجها من أية مواد تراثية بل وتخلو حتى من اللغة العربية كلغة تدريس.

إن الباحث لا يستطيع إلا أن يسجل في الواقع العربي الراهن الظاهرتين التاليتين: ١ ـ إن تيارات التطرف باسم الدين والتراث موجودة بقوة في المعاهد والكليات العلمية العصرية التي لا علاقة لها بالتراث والدراسات التراثية. ٢ ـ إن

النتيجة العامة التي أسفرت عنها عمليات التحديث في الوطن العربي هي هذا الانشطار الثقافي: نخبة تتخذ الثقافة الأوروبية المعاصرة مرجعية لها، ونخبة تتمسك بالمرجعية الثقافية العربية الإسلامية. هذا على صعيد الفكر والثقافة. أما على الصعيد الحضاري العام، فالانشطار يعرض نفسه بقسوة وتحدٍّ من خلال الفوارق الواسعة والعميقة بين نمط الحياة الريفي والبدوي، ونمط الحياة في الأحياء العصرية من المدن. إن «القرون الوسطى» تعيش في الوطن العربي المعاصر على مختلف الصعد، الاقتصادية منها والاجتماعية والثقافية والسياسية.

لنضف إلى ما تقدم نتيجة أخرى رافقت الدعوة إلى تبني الحداثة الأوروبية والتخلي عن التراث، نقصد بذلك تراجع كثير من رواد هذه الدعوة في مراحل معينة من حياتهم واعترافهم بخطأ المواقف التي اتخذوها. إن قائمة هؤلاء المتراجعين طويلة وتمتد على مدى هذا القرن كله. منهم الذين تراجعوا بصمت وانكمشوا في نوع من اليأس، ومنهم من أعلن تراجعه ومارس نوعاً من النقد الذاتي أمام الملأ. من هؤلاء شخصيات فكرية معروفة نقتصر على ذكر بعض الذين غادروا الحياة منهم أمثال منصور فهمي ومحمد حسين هيكل واسماعيل مظهر وطه حسين ومصطفى عبد الرازق، وآخر شخصية في هذه القائمة هو المرحوم الدكتور زكي نجيب محمود. أما الأحياء من هؤلاء فلا داعي لذكر أسمائهم فهم معروفون وكثيرون منهم يحتلون مواقع في الجهة الأخرى المضادة للتي كانوا فيها قبلاً.

ومهما يكن فإن النتائج العملية لعملية «التحديث» كما مورست في الوطن العربي تجعل من الضروري إعادة النظر في الطريقة التي تعامل بها «الحداثيون» العرب مع الحداثة الأوروبية التي أصبحت اليوم فعلاً حداثة «كونية». هذا لا شك فيه. ومع ذلك فلا بد من التأكيد على أن «كونية» الحداثة الأوروبية المعاصرة لا تعني استسلام الخصوصيات الثقافية ولا ذوبانها، بل بالعكس فالتيارات الحضارية التي تعمم نفسها من فوق سواء بقوة السلاح أو بالتفوق في مجال الاتصال والإعلام تثير من ردود الفعل ومن المقاومة ما يعرقل النمو الطبيعي ويدفع إلى النكوص إلى مواقف خلفية للدفاع وحماية الذات، وبالتالي إلى خلق «كونية» مضادة، حقيقية أو موهومة. وهذا ما يجري اليوم أمام أعيننا، ليس في الوطن العربي وحسب، بل في أنحاء كثيرة من الكرة الأرضية.

ثالثاً: الموقف التراثي... نجاح في الدين وتأجيل المشروع السياسي

وتجديد الدين لا يعني الإتيان فيه بجديد لم يكن فيه ــ فذلك هو البدعة بعينها ــ بل يعني الرجوع به إلى جدته الأولى، أو إعادة الجدة له. والجدة ضد البلى: فكأن الدين يبلى ويتقادم بما يتراكم في سلوك المسلمين من أعراف وتقاليد...

رأينا في الفقرة السابقة كيف أن نقطة الضعف الأساسية في الموقف الحداثي في المشروع النهضوي العربي، وهو الموقف الداعي إلى الارتباط بالحداثة الأوروبية وتبني قيمها ومواكبة حركتها، تتمثل ليس فقط في تجاهله للتراث العربي الإسلامي وإقصائه له بوصفه ينتمي إلى عصر تجاوزه التطور، بل تتمثل أساساً في جهله أو تجاهله أنّ تبنّي الحداثة الأوروبية يتطلب «القطيعة» مع ماضيها، مع التراث الأوروبي الذي منه خرجت. إن قيم الحداثة الأوروبية لها تاريخ ولا يمكن التمرد على تاريخها ما لم يكن هذا التاريخ جزءاً من كيان المتمرد نفسه، ما لم يكن يشكل بالنسبة له ذلك الماضي الذي يجره الإنسان وراءه باستمرار ويسعى إلى التخلص منه من حين لآخر.

وإذا نحن انتقلنا الآن إلى الموقف المقابل، أعني الموقف السلفي الذي يربط التقدم بالرجوع إلى «سيرة السلف الصالح» والاقتداء بها، فإننا سنجد أن نقطة الضعف الأساسية في هذا الموقف تتمثل هي الأخرى ليس فقط في تجاهله لطبيعة «التقدم» في عصرنا، لأسسه ومساره ومقتضياته وآلياته، بل تتمثل أساساً في عدم تمكنه من تحقيق قطيعة تامة مع ما سبق أن عبرنا عنه بـ «الفهم التراثي للتراث»، الشيء الذي لا بد منه للارتفاع بالوعي التراثي إلى المستوى الذي يمكنه من الارتباط بالحداثة المعاصرة كذات فاعلة مبدعة.

تقترن الدعوة إلى «الرجوع إلى سيرة السلف الصالح» في الإسلام برفض الواقع القائم والتطلع إلى واقع جديد أكثر استجابة لطموح المسلمين إلى تحقيق المثل

الأعلى الإسلامي، سواء على مستوى العقيدة (عدم الخضوع لغير الله) أو على مستوى الشريعة والحياة الاجتماعية (سيادة الشرع ـ القانون ـ والعدل في مختلف مجالات الحياة). لقد قام الإسلام أصلاً ضد الاستلاب للأصنام وما يرتبط بها من اعتقادات وسلوكيات تسلب الإنسان حريته وتعطل قواه العقلية وتمنعها من تجاوز المعطى الحسي المباشر في فهمه للكون وطبيعة نظامه ونوع علاقته به، ودعا الإسلام بدلاً من ذلك إلى نوع من الفهم جديد لعلاقة الإنسان بالكون يقوم على ركيزتين أساسيتين: تكريم الله للإنسان، وتسخيره الكون له. وقام الإسلام كذلك وفي الوقت نفسه ضد هيمنة «الملأ من قريش» وضد المستكبرين في الأرض داعياً إلى رفع الظلم عن المظلومين وإنصاف المستضعفين... الخ.

ومع أن المعتزلة قد عبروا عن هذين الجانبين الرئيسيين والأساسيين في الدعوة المحمدية بشعارهم «التوحيد والعدل»، فإن دخولهم في سجالات وصراعات مع خصومهم السياسيين والمذهبيين قد دفع بهم إلى توظيف هذين المفهومين ـ أعني العدل والتوحيد ـ توظيفاً مذهبياً كلامياً جنح بهما إلى عالم الماورائيات مما صرف التفكير الاعتزالي عن الارتباط المباشر بقضايا الإنسان والمجتمع، وهي القضايا التي ارتبطت بها الدعوة السلفية في مختلف العصور موظفة هذين الركنين الإسلاميين الأساسيين (التوحيد والعدل) في محاربة البدع في العقيدة والنهوض في وجه الظلم السياسي والاقتصادي والاجتماعي... الخ.

ذلك هو معنى «التجديد» في حقل التفكير الإسلامي، التجديد الذي يؤسسه في وعي المسلمين على ممر العصور الحديث النبوي الشهير: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها» (أو «أمر دينها»). وتجديد الدين لا يعني الإتيان فيه بجديد لم يكن فيه ـ فذلك هو البدعة بعينها ـ بل يعني الرجوع به إلى جدته الأولى، أو إعادة الجدة له. والجدة ضد البلى: فكأن الدين يبلى ويتقادم بما يتراكم في سلوك المسلمين من أعراف وتقاليد وما ينتقل إليهم بالاختلاط وما يحدث فيهم من انحراف ويتفشى فيهم من ظلم واستبداد واستكبار... الخ. فيأتي المجدد لـ «يقطع» (جد = قطع) هذه التراكمات ويشذب السلوك ويعود بالدين إلى حالته الجديدة الأولى التي جسمتها «سيرة السلف الصالح».

والموقف السلفي في المشروع النهضوي العربي الحديث لا يخرج عن هذا الإطار: محاربة البدع التي تراكمت في سلوك المسلمين واعتقاداتهم (الاعتقاد في الأولياء والأضرحة والجمود على التقليد...) من جهة، ومناهضة الظلم، من جهة

أخرى، وقد كان يتمثل أكثر ما يتمثل في الاستعمار الأوروبي واحتلاله لبلاد الإسلام إضافة إلى استبداد الحكام المحليين وتعسفهم...

وإذا نحن حاكمنا الموقف السلفي، كما فعلنا بالنسبة للموقف الحداثي، بالنظر إلى النتائج التي حققها طوال المدة التي تفصل يومنا هذا عن انطلاق الحركة السلفية الحديثة، وهي مدة قرن أو يزيد، فإننا سنجد أن هذا الموقف قد نجح فعلاً ـ نجاحاً نسبياً كما هو الحال في جميع الحركات التاريخية ـ في تجديد الدين بالمعنى الذي تفيده كلمة «تجديد» في حقل التفكير العربي الإسلامي وهو إزالة البلى وإعادة الجدة الأولى، كما شرحنا سابقاً. ففي مجال محاربة البدع حققت السلفية نجاحاً باهراً على السلوكيات المجسمة للبدع في الدين، كالاعتقاد في الأولياء والأضرحة والجمود على التقليد ومقاومة كل جديد والإعراض عن تحكيم العقل ومحاربة العلم ومنجزاته... الخ. وفي مجال تجديد الفهم للدين انطلاقاً من نصوصه ـ وما يرتبط بذلك من إصلاح أساليب التعبير العربية وممارسة «التجديد» في اللغة بقطع وإزالة ما تراكم فيها من مظاهر التخشب والجمود ـ في هذا المجال حققت السلفية كذلك نجاحاً كبيراً إذ أعادت للعقل اعتباره وللاجتهاد مكانته وعبرت عن قضايا الدين والدنيا بلغة مبسطة خالية من التعقيدات اللفظية والأسلوبية مما جعلها تقترب من أفهام عموم الناس. وقد حققت الحركة السلفية الحديثة هذه النجاحات ليس فقط بما نشرته من وعي ديني جديد بواسطة الكتاب والصحف والخطب، بل أيضاً بما أنشأته من مدارس ومعاهد، وما بثته من روح وطنية كانت الوقود الذي حرك الشعوب العربية والاسلامية لمقاومة الاستعمار وتحقيق الاستقلال...

ومع ذلك كله، فإن الباحث لا يسعه إلا أن يسجل أن الموقف السلفي، إذا كان قد نجح فعلاً في المجالات التي شكلت تاريخياً ميدان «التجديد» والجهاد في الإسلام، وهي المجالات التي ذكرنا، فإنه لم يحقق نجاحاً يذكر في المجالات الأخرى التي تشكل اليوم ميدان «التحديث»، سواء على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الفكري. أجل، كانت هناك محاولات واجتهادات للتقريب بين قيم الحداثة المعاصرة والإسلام، شريعة وخلقية: في المجال السياسي (التأكيد على الشورى، الديمقراطية) وفي المجال الاقتصادي (التأكيد على الوظيفة الاجتماعية للملكية، العدالة الاجتماعية) وفي المجال الاجتماعي (تعليم المرأة وتأكيد حقوقها الشرعية) وفي المجال الثقافي (الأخذ بالعلم الحديث ومنجزاته)، ولكن هذه المحاولات لم تعرف سبيلها إلى التطور والتجذر، بل بالعكس تعرضت للتضييق

والتراجع مما قضى فيها على الروح التحديثية التي حركت روادها وفي مقدمتهم الشيخ محمد عبده.

والحق أن النتائج التي استخلصها الشيخ محمد عبده من تجربته الإصلاحية تنطبق بصورة عامة على السلفية الحديثة والموقف التراثي الذي يربط النهضة والتقدم بالعودة إلى التراث. يقول الشيخ محمد عبده ملخصاً نتائج تجربته الإصلاحية: «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه... وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم باعثاً على البحث في أسرار الكون داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل... والأمر الثاني: إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء في الخطابات الرسمية أو في المراسلات بين الناس...». ويضيف الشيخ عبده قائلاً: «وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعاً في عمى عنه. ولكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة... ولم أكن في كل ذلك الإمام المتبع ولا الرئيس المطاع، غير أني كنت روح الدعوة وهي لا تزال بي في كثير مما ذكرت قائمة، ولا أبرح أدعو إلى عقيدتي في الدين وأطالب إتمام الإصلاح في اللغة وقد قارب. أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره وليد الله بعد ذلك تدبره».

فعلاً، نجحت السلفية الحديثة في تحرير الفكر الديني من التقليد وفتحت الطريق أمام الاجتهاد، وعملت على إعادة الاعتبار للعقل وعلى تحقيق نوع من الإخاء بين العلم والدين، كما ساهمت بمنشوراتها ومدارسها في تطوير أساليب اللغة العربية وتحريرها من قيود عصر الانحطاط كالسجع و«المحسنات البديعية» ومن رطانة التعابير المترجمة... ولكن الدعوة السلفية لم تنجح في حل المعادلة التي استعصى حلها في الإسلام منذ أواخر خلافة عثمان، المعادلة التي طرفاها: «ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب» من جهة، «وما للشعب من حق العدالة على الحكومة» من جهة أخرى.

فكيف نفسر تلك النجاحات وهذا الفشل؟

رابعاً: هل في التراث ما يقدم الأساس لمشروع سياسي للعصر الحاضر؟

ولذلك بقيت السياسة في الإسلام تنتمي بصورة عامة إلى ما سماه ابن خلدون بـ «السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع والتي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر».

انتهينا في الفقرة السابقة التي عرضنا فيها للتجربة السلفية الحديثة إلى النتيجة التالية التي أكدها الشيخ محمد عبده بنفسه، وهي أن الموقف السلفي في المشروع النهضوي العربي قد حقق نجاحاً لا ينكر في مجال الإصلاح الديني واللغوي ولكنه لم يحقق شيئاً يذكر في المجال السياسي، وبالتالي في المجال الاجتماعي والاقتصادي. وقد أنهينا تحليلنا بالسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال: لماذا كان النجاح حليف الموقف السلفي في مجال الدين واللغة بينما لم يحقق نجاحاً يذكر في المجال السياسي؟ ونريد أن نعرض هنا لما نعتقد أنه تفسير لهذه المسألة.

يمكن القول من الناحية المبدئية إن نجاح الموقف السلفي في تجديد فهم الدين بالرجوع إلى ينابيعه الأولى مثل نجاحه ـ أو بالأحرى نجاح مساهمته ـ في تجديد أساليب اللغة العربية بالرجوع بها إلى ما كانت عليه في عهد ازدهارها، شيء طبيعي تماماً. فالتجديد في الدين لا يعني إضافة أشياء جديدة عليه ولا تطوير أو تحديث تعاليمه. فالدين، بالتعريف، وحي إلهي لا يخضع للتطور والتجديد بهذا المعنى، وإنما الذي يتطور ويتجدد هو فهم الناس له، وذلك يكون بالرجوع إلى ينابيعه الأولى ومحاولة بناء فهم جديد لها يساير العصر والتطور. ولما كانت اللغة العربية مرتبطة بالدين لنزول القرآن بها، ولما كان التجديد في الدين والاجتهاد فيه يتطلب الرجوع إلى القرآن أولاً، فإن تجديد اللغة، أي الرجوع بها إلى أساليبها الأولى في الفصاحة والبيان أمر ضروري للتجديد في الدين نفسه. ومن هنا نفهم ربط الشيخ محمد عبده بين «فهم الدين على طريقة سلف الأمة» و«إصلاح أساليب اللغة العربية».

أما في مجال السياسة (وبالتالي مجال الاقتصاد والاجتماع) فقد فشل محمد عبده في تحقيق أي إصلاح يذكر للسبب نفسه. ذلك أنه أراد أن يجدد السياسة بالرجوع بها، هي الأخرى، إلى «سيرة السلف الصالح». وسيرة السلف الصالح في السياسة تتركز كلها حول الخليفة عمر بن الخطاب الذي استطاع أن يحقق التوازن بين الطاعة والعدل: لقد استبد بالحق ففرض الطاعة على الناس، وعدل بين الناس فكسب رضاهم واحترامهم، فكان النموذج الفريد لـ «المستبد العادل» الذي استبد بتفكير محمد عبده في المجال السياسي إلى درجة أن الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي يتلخص عنده في عبارة واحدة جعلها عنواناً لمقالة له مشهورة، هذه العبارة هي: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، مستبد «يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً». والعبارة التي استعملها محمد عبده في النص الذي أوردناه له في الفقرة الماضية والذي يعرض فيه نتائج تجربته تصدر هي الأخرى عن التصور نفسه: «التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة»، وهي عبارة ترددت كثيراً بالصيغة نفسها أو بما يقاربها في الأدبيات السياسية في الإسلام، أعني الأدبيات التي تجد مرجعيتها الأولى في ما يروى عن ملوك الفرس والتي بقيت، منذ ظهورها مع ابن المقفع إلى يومنا هذا، تلخص المسألة السياسية كلها في جعل الطاعة مقابل العدل والعدل مقابل الطاعة: على الشعب أن يطيع وعلى الحكومة أن تعدل. تلك هي «النصيحة» الأساسية التي تدور عليها كتب «نصائح الملوك» و«الآداب السلطانية».

لماذا هذا الفقر المدقع في التفكير السياسي عند رائد السلفية الحديثة، الشيخ المتفتح المستنير محمد عبده؟

الجواب في نظرنا واضح: ذلك أنه بما أن الإسلام ترك المسألة السياسية للاجتهاد البشري، فإن الرجوع فيها إلى التراث منهج غير مستقيم. ليست هناك نصوص مشرعة للسياسة في الإسلام ولذلك اختلفت سيرة السلف الصالح في المسألة السياسية باختلاف الظروف وتباين شخصية الحكام: فسيرة أبي بكر السياسية لم تتكرر هي نفسها في سيرة عمر. أما سيرة عثمان فقد اختلفت كثيراً عن سيرة أبي بكر وعمر. لقد اشترط عبد الرحمان بن عوف باسم «أهل الشورى» على علي بن أبي طالب «العمل بكتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر»، فردّ عليه علي قائلاً: «اللهم لا، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي»، هذا بينما قبل عثمان الشرط

بدون تردد فاختاره عبد الرحمان بن عوف وبايعه الناس. ومعروف أن سيرته السياسية كانت شيئاً آخر مختلفاً. ولم تكن سيرة علي على غرار سيرة عثمان بل لقد عارضه وخرج كثير من أصحابه عليه. لقد اختلفت هذه السير جميعاً باختلاف الظروف وبتطور المجتمع والدولة.

نعم هناك في النصوص الإسلامية، وفي القرآن والحديث خاصة، ما يمكن اعتباره بحق بمثابة الخلقية الإسلامية في المجال السياسي كالدعوة إلى الشورى والنصفة والعدل والبر والإحسان... الخ. وقد حملت هذه النصوص، حتى زمن السلف الصالح على الندب وليس على الوجوب، ولذلك بقيت السياسة في الإسلام تنتمي بصورة عامة إلى ما سماه ابن خلدون بـ «السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع والتي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر» مع هذا الفارق، وهو «أن ملوك المسلمين ـ يقول ابن خلدون ـ يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم»، ولذلك كانت السياسة في الإسلام: «قوانينها، إذن، مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولاً ثم بالحكام في آدابهم والملوك في سيرهم».

بقي الوضع، وما زال، كما كان عليه مع محمد عبده. وهكذا فباستثناء الإسلام السياسي الشيعي (إيران الثورة) الذي تجاوز مسألة «غيبة الإمام» بإحداث منصب «ولاية الفقيه» من جهة، وتبني طريقة الانتخاب العصرية لتشكيل مجلس الشورى (البرلمان) وتعيين رئيس الدولة، من جهة أخرى، فإن الإسلام السياسي السني ما زال يؤجل مشروعه السياسي. لقد طُلب من الشيخ حسن البنا مؤسس «جماعة الإخوان المسلمين» (التعبير الأول عن الإسلام السياسي المعاصر)، طلب منه أن يحدد البرنامج السياسي لـ «الإخوان»، فاعتذر قائلاً: نحن في البداية ويجب أن نتفق على الهدف ونلتف حوله أولاً، أما التفاصيل فسنعالجها في مابعد، لأننا إذا دخلنا في مناقشة التفاصيل فسنختلف ويضيع منا الهدف. وواضح أن خوف الشيخ حسن البنا من اختلاف «الإخوان» إذا هم خاضوا في المسألة السياسية يدل على أنه كان يدرك أن المسألة السياسية لا يضبطها نص مرجعي يمكن أن يجمع الناس ويكون موضوع اجتهادهم.

وبعد أزيد من عشرين سنة طرح السؤال نفسه على سيد قطب زعيم جماعة الإخوان فكان جوابه نوعاً من الهروب من المشكل، إذ قال: إن «المجتمع

الإسلامي» الذي نريده سيبدأ في النشوء عندما يصبح الحكم قائماً على أساس «لا حكم إلا لله»، مثلما حصل زمن النبوة والخلافة الراشدة. وإذن فالهدف هو الاستيلاء على السلطة أولاً ثم يأتي البرنامج بعد ذلك. واليوم ونحن في التسعينات، ويفصلنا عن المرحوم سيد قطب ما يزيد عن ثلاثة عقود من السنين، ما نزال نسمع نفس الجواب من قادة الإسلام السياسي المعاصر، المنتظمين منهم وغير المنتظمين. **إن الإسلام السياسي يؤجل باستمرار مشروعه السياسي.**

وهكذا ينتهي الموقف التراثي إلى النتيجة التالية:

التجديد في الدين انطلاقاً من «الرجوع إلى سيرة السلف الصالح» شيء ممكن، وقد حدث هذا مرات عديدة في تاريخ الإسلام. ولكن لما كان الدين لم يشرع للسياسة وما يرتبط بها من شؤون اقتصادية واجتماعية، فإن التجديد في الدين لا يؤدي حتماً إلى التجديد في السياسة. وإذن فليس للموقف التراثي، أو على الأقل لم يكن له لحد الآن، منفذ إلى التحديث السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي بدونه لا يمكن تحقيق التقدم الذي يضمن الارتفاع إلى مستوى العصر في كافة المجالات.

هل نستبعد التراث نهائياً من هذا المجال أم أن العيب ليس في التراث نفسه وإنما في طريقة التعامل معه وأسلوب توظيفه؟

خامساً: الموقف التوفيقي وتكريس الثنائيات

إنه السؤال الذي يطرحه الموقف التوفيقي باستمرار ولكن دون أن يهتدي إلى جواب، وأنى له ذلك، فالتجديد الثقافي لا يتم بالأخذ من هنا ومن هناك...

تتلخص أطروحة الموقف التوفيقي، في المشروع النهضوي العربي الحديث، في تلك العبارة البسيطة المريحة للذهن التي تقول: «نأخذ من الفكر الأوروبي المعاصر ما هو ضروري لنهضتنا وتقدمنا ولا يتناقض مع قيمنا وأصالتنا ونأخذ من تراثنا تلك الوجوه المشرقة التي جعلت من حضارتنا أزهى الحضارات في عصرها والتي لا تتعارض مع متطلبات التقدم في عصرنا». والموقف التوفيقي لا تحده حدود، لا في اتجاه التراث ولا في اتجاه الحداثة الأوروبية، بل هو موقف ينتشر انطلاقاً من الوسط يميناً وشمالاً. هو حاضر في صفوف الحداثيين والتراثيين سواء بسواء، وإن كان لا يشكل كلاً منسجماً.

من التوفيقيين من **يقرأ قيم الحداثة الأوروبية في تراثنا**: يقرأ الديمقراطية في الشورى، والعقلانية في دعوة القرآن إلى استعمال العقل وفي تفكير المعتزلة وفكر الفلاسفة الإسلاميين، ويقرأ الحرية والمساواة وحقوق الإنسان في النصوص الدينية أو في ما يروى من أخبار وطرائف حول سلوك هذا الخليفة أو ذاك الأمير... الخ. وقد اكتسى هذا النوع من القراءة مظهرين: مظهر انفتاحي وآخر انغلاقي. الأول يريد فتح الباب أمام قيم الحداثة الأوروبية بإثبات أنها إنما تعبر بلغة جديدة عن القيم نفسها التي يزخر بها تراثنا، فالأخذ بها إذن لا يتعارض مع قيمنا بل إنه، بالعكس من ذلك، استعادة لها وإحياء. أما الموقف الثاني فهو يقرر، على النقيض من ذلك، أن قيم الحداثة الأوروبية موجودة عندنا بصورة أرقى وأحسن، خالية من شوائب العصر الحديث كالمادية وغيرها، وبالتالي يكفينا الرجوع إليها لنحقق الأصالة ونستأنف السير في طريقنا إلى النهضة من جديد.

ومن التوفيقيين من يعمد إلى **قراءة تراثنا وقيمه في الحداثة الأوروبية**، وهو

موقف يكتسي هو الآخر مظهرين: مظهر انفتاحي وآخر انغلاقي: الأول يرى أن قيم الحداثة الأوروبية هي من جملة الأمور التي أخذتها عنا اوروبا. فالنهضة الأوروبية إنما قامت على ما اقتبسته من العرب والمسلمين، فالإصلاح الديني في اوروبا على يد لوثر وكالفن تأثر بالإسلام الذي يجعل العلاقة بين الفرد والله علاقة مباشرة بدون توسط، و**الكوميديا الإلهية** لدانتي مقتبسة من **رسالة الغفران** للمعري، والعلوم الطبيعية الأوروبية الحديثة مأخوذة من علماء العرب كابن الهيثم وغيره، والطب الأوروبي بقي إلى القرن السابع عشر عالة على الطب العربي، والشك الديكارتي مستوحى من شك الغزالي، كما أن الفلسفة الأوروبية الحديثة تجد أصولها في الرشدية اللاتينية التي احتضنت آراء وشروح ابن رشد... الخ. وإذن فنحن عندما ننفتح على قيم الحداثة الأوروبية إنما ننخرط في نفس الأساس الذي قامت عليه وهو عربي. أما المظهر الثاني ـ الانغلاقي ـ فهو إذ يبرز اقتباس اوروبا من العرب والمسلمين وأخذها عنهم يؤكد في نفس الوقت أن ما وصل إليه العلم الحديث من كشوف وما حققته الحضارة المعاصرة من منجزات كل ذلك موجود في تراثنا، لأنه ما من جديد في ميدان العلم إلا ويؤكد ما تقرر في نصوصنا الدينية وغيرها، إشارة أو تصريحاً. والنتيجة هي أن ما عندنا يكفينا ويكفي الإنسانية لو أننا عرفنا كيف نعود إليه وكيف نجتهد فيه ونستثمره.

مثل هذه المواقف يغلب عليها ـ كما هو واضح ـ طابع التبشير و«الدعوة» والتنويه بالذات، وهي أقرب إلى أحد الموقفين اللذين تريد التوفيق بينهما، والتوفيق فيها لا يطرح أي إشكال. أما الموقف التوفيقي على الحقيقة فهو ذلك الذي يرى النهضة والتقدم في الجمع بين التراث والحداثة ويحدد بالتالي للمشروع النهضوي العربي هدفه ومساره في: «استخلاص ما يصلح من الحضارات كلها لنمزجها بحضارتنا الأصلية ولنخلق من المزيج حضارة تنسجم مع التقدم في العالم كله». وإذا كان معظم الذين ينتمون إلى هذا الموقف يقتصرون على ترداد عبارات من هذا القبيل، مع تنوع لا يتجاوز حدود اللغة والبيان، فإن هناك مفكراً عربياً واحداً على الأقل وعى إشكالية التوفيق وعانى منها ذهنياً وحاول تجاوز مجرد الدعوة إلى الجمع والمزج، فذهب يبحث عما يمكن أخذه من تراثنا من عناصر تؤسس أصالتنا ولا تتعارض مع العصر وفكره وحضارته. إنه المرحوم زكي نجيب محمود الذي تُقدم لنا محاولته أحسن نموذج لما يستطيع الموقف التوفيقي فعله وتحقيقه.

يعترف الدكتور زكي نجيب محمود بأنه لم تتح له خلال سنوات تكوينه

الثقافي فرصة الاطلاع على التراث العربي حتى ترسخ في ظنه أن الفكر الأوروبي الذي فتح عليه عينيه والذي ارتبط به وحده طالباً وأستاذاً وباحثاً «هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه». غير أن «صحوة قلقة» أخذته ـ كما يقول ـ في أنضج سنيه مع تطور الحركة القومية، جعلته يتعاطف «مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص»، فانقطع إلى مكتبة عربية غنية يلتهم فيها كتب التراث ليستدرك ما فاته من المعرفة بالثقافة العربية الإسلامية. وهكذا انتهى به الأمر إلى الانخراط في الموقف التوفيقي في المشروع النهضوي العربي الحديث بعد أن كان يتعصب من قبل للموقف الحداثي ولأكثر منازعه معاداة للتراث، أعني الوضعية المنطقية، منادياً: «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم».

تبنى صاحبنا، إذن، الموقف التوفيقي وأصبحت المسألة التي تشغله هي، كما يقول: «كيف نوائم بين ذلك الفكر الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟». كيف السبيل إلى «تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن؟». ويأتي الجواب برغماتياً نفعياً: «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم عملياً فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة، فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجع منها كان لا بد من اطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون».

وينطلق صاحبنا ليقارن بين مفاهيم فكرنا القديم ومفاهيم الفكر الأوروبي الحديث فيكتشف أن هناك هوة سحيقة بين هذه وتلك، ويستشهد بالفرق بين مفهوم «العلم والعمل» عند الغزالي في تراثنا، ومفهوم الكلمتين ـ أعني العلم والعمل ـ في عصرنا، ويبرز كيف أن المفهوم التراثي يختلف تماماً عن المفهوم الحديث والمعاصر، فالعلم والعمل عند الغزالي هما «العلم بالله ومجاهدة كل صارف عنه»، أما في عصرنا فالعلم هو العلم الطبيعي من فيزياء وكيمياء وغيرهما، والعمل هو تطبيقاته التكنولوجية، ومع ما في هذه المقارنة من تعسف، إذ المعنيان موجودان في الفكر القديم والحديث والمقارنة بينهما لا تستقيم، فإن صاحبنا لا يتردد في استخلاص النتيجة التالية منها، يقول: «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا.

نحن في ذلك أحرار. ولكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين».

لا سبيل إذن إلى «تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن»، فما العمل إذن؟ هل نعود ونكفر بالتراث جملة وتفصيلاً؟ لا. إن فيلسوفنا الذي أخذته صحوة قومية قلقة لا يستطيع أن يغض الطرف عن «ويلات العصر»: «العصر الذي اشتدت فيه عنصرية اللون والجنس والدين، وازداد البطش واتسع الظلم»، ولذلك يعود إلى تراثنا ليقلب النظر في صفحاته وليكتشف أن فيه «ما يضع بين أيدينا وقفة مثلى، فيها التسامح وفيها العدل والاعتدال وفيها المساواة وفيها تدرج القيم من الأدنى إلى الأعلى». ثم يضيف قائلاً: «ولو نسجنا من هذه الخيوط نسجاً ثقافياً يتناول قضايا عصرنا كان لنا بذلك ما يصح أن نوصف بسببه بأننا أمة الاعتدال في الفكر والعمل. أمة تجمع بين العقل والدين، بين الدنيا والآخرة بين الفرد والجماعة ـ أمة لو سار حاضرها على نهج ماضيها جمعت بين ثقافة الروح وحضارة العيش في هذا العصر الذي كادت الثقافة والحضارة أن تفترقا إلى غير تلاقٍ، فإما جماعة تتقلب في السيارة والثلاجات والناطحات ولكن بغير أعماق، وإما جماعة ركنت إلى طمأنينة الأعماق ثم كستها بأكواخ الطين وهلاهل الثياب وشظف الرغيف».

كيف الخروج من «لو» التي هي حرف امتناع لامتناع، كما يقول النحاة (امتناع وصف أنفسنا بـ «أمة الاعتدال» لـ «امتناع نسيج ثقافي تراثي يتناول قضايا عصرنا» من جهة، وامتناع «الجمع بين ثقافة الروح وحضارة العيش» لـ «امتناع سير حاضر أمتنا على نهج ماضيها» من جهة أخرى). ولرفع هذا الامتناع المضاعف يقترح علينا فيلسوفنا ما يسميه «فلسفة عربية» تقوم، كما يقول، على الأسس التالية: ثنائية السماء والأرض، وثنائية الطبيعة والفن من جهة، والجمع بين «مواجهة للطبيعة تنتهي بعلم هي ما يميز عصرنا» و«مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم وهي ما يميز ثقافتنا» من جهة أخرى (أنظر كتابه: **تجديد الفكر العربي**).

لقد أراد الدكتور زكي نجيب محمود أن يتجاوز مجرد الدعوة إلى التوفيق والاقتصار على المناداة بضرورة الأخذ من هنا ومن هنا، فراح يقلب صفحات تراثنا باحثاً فيه عما يمكن أخذه... ويبدو واضحاً من الخلاصة التي انتهى إليها أنه رضي من الغنيمة بالإياب، كما يقول المثل العربي. لقد عاد إلى التمني: «لو»... وإلى إقرار ثنائية الأرض والسماء، وثنائية العلم والقيم: الأرض والعلم للغرب

والحضارة المعاصرة، والسماء والقيم لنا ولتراثنا.

هنا أيضاً نجد أنفسنا مع الموقف التوفيقي أمام نفس المفارقة التي واجهتنا مع الموقفين: الحداثي والتراثي، أمام مفارقة انفصال الايديولوجيا عن السياسة والممارسة. تهدف ايديولوجيا التوفيق إلى «الجمع» و«المزج» وخلق «تركيبة عضوية»... الخ، ولكن النتيجة التي تنتهي إليها، أمام استحالة ذلك عليها، هي عكس ما تطمح إليه: إقرار الثنائيات وتكريسها كـ «حل»...

ويبقى السؤال الذي انطلق منه فيلسوفنا قائماً: «كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟». إنه السؤال الذي يطرحه الموقف التوفيقي باستمرار، سواء كان حاملو لوائه أفراداً أو كان المدعون له حكومات، ولكن دون أن يهتدي إلى جواب، نظري أو عملي، وأنى له ذلك، فالتجديد الثقافي لا يتم بالأخذ من هنا ومن هناك، كما تؤخذ البضاعة التجارية، وإنما يتم من الداخل بتحريك عوامل التطور والتجديد فيه.

سادساً: التقدم... تنمية الفوارق ونظام العولمة

إن تعميم نظام «الاندماج» و«العولمة» على الصعيد العالمي وترسيخ القطرية في الوطن العربي وتنمية الفوارق الحضارية داخل كل قطر من أقطاره معطيات تتكامل وتتشابك لتطرح بجد مستقبل المشروع النهضوي العربي.

إذا نحن أردنا أن نوجز في عبارة واحدة ما عانى منه المشروع النهضوي العربي في المجال الذي يخص ركنه الثاني: «التقدم»، أمكن القول إنه نفس ما عانى منه في ركنه الأول «الوحدة»، أعني: انفصال الايديولوجيا عن السياسة.

لقد كانت ايديولوجيا النهضة والتقدم بمواقفها الثلاثة (الحداثية والسلفية والتوفيقية) تحلم بحضارة عربية جديدة قوامها نهضة ورقي وتناسق وانسجام، يسري في جسمها العدل والمساواة والحرية ويتحقق للعرب فيها ليس فقط التحرر من الهيمنة الأجنبية بل أيضاً اكتساب القوة والمنعة واحتلال المكانة اللائقة بهم بين الدول. ولكن السياسة ـ أعني السير العملي للأمور ـ كانت تصنع، وما زالت، وضعاً آخر يبتعد كثيراً عن صورة ذلك الحلم مما جعل المواقف الثلاثة التي عبر بها المشروع النهضوي العربي عن نفسه تبقى طيلة المدة التي تفصلنا عن بداية تبلوره، وهي مدة تناهز القرن من الزمان، سجينة مكانها تكرر نفسها، مع نكوص إلى الوراء وتثبت في مواقع خلفية وإغراق في السطحية...

وأكثر من ذلك كله خلق التطور الذي حصل على الصعيد الحضاري وضعية تعيد إنتاج المواقف الثلاثة بدون انقطاع. فالموقف الحداثي الرافض للتراث يعاد إنتاجه من خلال مؤسسات اقتصادية واجتماعية وثقافية، كما يعاد إنتاج الموقف التراثي الرافض للحداثة من خلال مؤسسات خاصة به هو الآخر. أما الموقف التوفيقي فوجوده يضمنه ويكرسه وجود الموقفين السابقين ومؤسساتهما.

إن إعادة إنتاج المواقف الثلاثة باستمرار معناها أن هناك وضعاً اجتماعياً لا

يتغير لا في مكوناته ولا في هياكله، وضعاً يجد فيه كل موقف من المواقف الثلاثة ما يحمله، بل ما يعيد إنتاجه، كما يجد هو نفسه في هذه المواقف ما يحافظ عليه وينميه.

فعلاً، تعاني المجتمعات العربية من ثنائية قوامها وجود بنى حديثة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية تستنسخ بشكل مباشر، وبتقليد، بنى المجتمع الأوروبي المعاصر، مجتمع الحداثة، و«مابعد الحداثة». وإلى جانب هذه البنى الحديثة تنتشر هنا وهناك وفي كل مكان بنى مجتمعنا التقليدي التي تكرس استمرار عالم القرون الوسطى، عالم ماقبل الحداثة والتحديث، في كافة المجالات، العمرانية والاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية. وتتشخص هذه الثنائية بشكل مهول في تلك الهوة السحيقة التي تفصل بين عالم حياة «النخبة العصرية» في المدن وبين حياة الجماهير سكان الأحياء الشعبية منها وسكان القرى والأرياف والبوادي.

وإلى جانب هذه الثنائية التي تطبع مجتمعاتنا على الصعيد الأفقي يقوم انشطار عمودي أبعد غوراً وأكثر خطورة قوامه ثقافتان مختلفتان متدافعتان لكل منهما زمانها ومرجعياتها، ثقافتان تكرسان ازدواجية صميمية في شخصية الأمة وشخصية الفرد: الثقافة البدوية القروية الريفية ونخبتها التقليدية «العالمة»، والثقافة المدينية العصرية الحداثية ونخبتها «المثقفة». الأولى تعكس «الاستقلال الثقافي» في صورة جمود على التقليد ضمن قوالب ومفاهيم وتصورات وآليات للدفاع، تستعصي كلها على التجديد وتقاوم كل حديث.. والثانية تجسم «الاختراق الثقافي» الذي تمارسه الثقافة الغربية على مختلف المستويات والذي يتعمق يوماً بعد يوم ليكرس نفسه كثقافة، ثقافة الاختراق ــ أعني المبشرة به المكرسة له.

ومما يزيد من حدة هذا الانشطار وخطورته على مستقبل النهضة والتقدم في الوطن العربي أنه ذو أسس بنيوية تكرسه وتعيد إنتاجه: فلثقافة الجمود على التقليد مؤسساتها التعليمية والاجتماعية التي تعيد إنتاجها لتكرسها كثقافة لم تفقد مهمتها ولا جدواها ولا حاجة المجتمع إليها، تماماً مثلما أن لثقافة الاختراق مؤسساتها التعليمية والإعلامية والاقتصادية والاجتماعية وهي تشكل «القطاع العصري» يمسك بزمام السلطة في المجتمع.

ومن نتائج هذه الثنائية وهذا الانشطار المرتبط بها أنه بينما كان الصراع بين القديم والجديد يتم في المجتمعات الأوروبية منذ عصر نهضتها على مستوى عمودي

يسمح بخروج الجديد من جوف القديم ليحل محله، فإنه ـ أعني الصراع ـ يكتسي في الوطن العربي شكل صراع أفقي بين قسم من المجتمع مرتبط بالحداثة الأوروبية مشدود إليها مادياً وفكرياً، وقسم آخر تراثي التكوين والوجهة والمسلك، وفي كل منهما محظوظون ومهمشون، متعلمون وأميون، أغنياء وفقراء، مما جعل الصراع بينهما صراعاً تناحرياً يكتسي طابع حرب أهلية تعبر عن نفسها، على المستوى الثقافي، في صورة الصراع بين «الأصولية» و«التغريب».

وإذا نحن بحثنا عما يؤسس بنيوياً وضعية الثنائية والانشطار تلك وجدناه في ذلك النموذج «التحديثي» الاستعماري الذي كان وما يزال المدخل الرئيسي، إن لم يكن الوحيد، الذي انخرط الوطن العربي بواسطته ومن خلاله في الحداثة المعاصرة. فعلاً لقد غرس الاستعمار في الأقطار العربية التي احتلها بنى الدولة الأوروبية الحديثة، أعني مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية، وبما أن هدف الاستعمار كان وما يزال الحصول على أكبر قدر من المنافع والمصالح بأدنى تكلفة وأقل استثمار ومخاطرة، فلقد ركز اهتمامه على الأقطار التي هي مؤهلة أكثر من غيرها لتلبية مطامعه، واهتم داخل هذه الأقطار نفسها بالمناطق التي تتوافر فيها عناصر الثروة، بينما أهمل الباقي. وهكذا انقسم الوطن العربي من منظور المنطق الاستعماري إلى أقطار نافعة وأخرى غير نافعة، وانقسمت، في منظور نفس المنطق، الأقطار النافعة إلى مناطق مفيدة وأخرى غير مفيدة. وهكذا عرف الوطن العربي «تنمية» قام بها المستعمر بصورة مباشرة أو غير مباشرة، سمتها الأساسية تكريس قطاعين مختلفين تماماً بل ومتناقضين: قطاع «عصري» مرتبط بالمؤسسات الاستعمارية ويتطور في اتجاه خدمتها، وقطاع «تقليدي» توقف عن النمو منذ زمان وزاده جموداً وتكلساً مزاحمة القطاع «العصري» له.

ولم تعمل دولة الاستقلال التي ورثت هذا النموذج «التحديثي» الاستعماري إلا على تكريسه وتنميته رغم كل المحاولات الهادفة إلى التخلص منه أو ترقيعه وتحسينه. ذلك لأن الاستعمار لم ينته كظاهرة عالمية بحصول الأقطار المستعمرة على استقلالها، بل لقد بقي وما زال يمارس نفوذه ويكرس اختياراته تحت أسماء جديدة، تارة بالقوة، وتارة بالضغط والخنق، وتارة عبر «توجيهات» المؤسسات الدولية التي يتشكل منها النظام الدولي الراهن الذي يقوم على ثنائية البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة، ثنائية الشمال والجنوب بالتعبير المعاصر.

وهكذا تكرست ثنائية البادية والمدينة والقطاعين التقليدي والعصري في

الوطن العربي وباتت تنتج وتعيد إنتاج نفس المواقف الايديولوجية من قضية النهضة والتقدم بصورة أسوأ وأكثر خطورة مما كان عليه الأمر في القرن الماضي عند بداية احتكاك العرب بأوروبا. ذلك لأن الموقف الحداثي في القرن الماضي وبداية هذا القرن كان يطالب بنقل الحداثة الأوروبية كوسيلة للتقدم، أما اليوم فهو يدافع بصورة أو بأخرى عن «القطاع العصري»، أعني النموذج «التحديثي» الاستعماري، الذي منه يعيش ويمارس سلطته ونفوذه، أما الموقف التراثي الذي كان في القرن الماضي وبداية هذا القرن يدعو إلى الرجوع إلى التراث لطلب أسباب القوة لمقاومة الغزو الأوروبي، للجمع بين الأصالة والتقدم، فإنه يخوض اليوم معارك من أجل قطاع يعيش منه ويمارس فيه، هو الآخر، سلطته ونفوذه. ويبقى الموقف التوفيقي بين بين، يطالب بـ «الجمع» و«المزج»... ولكن هيهات.

إن هذه الوضعية تطرح بحدة قضية التنمية في الوطن العربي، وفي العالم الثالث عموماً. إن التجارب التنموية التي عرفها الوطن العربي خلال هذا القرن، سواء منها ما تم باسم النهضة وبناء الاستقلال أو ما كان يجري باسم الثورة والاشتراكية أو ما هو جارٍ الآن باسم الانفتاح، جميع هذه التجارب قد كرست نوعاً مشوهاً من «التنمية» سمته الأساسية هي تنمية الفوارق. فالمسافة التي تفصل حضارياً بين المدينة والأرياف، بين الأغنياء والفقراء، بين النخبة العصرية والنخبة التقليدية، بين الموقف الحداثي والموقف التراثي... الخ، لا تزداد إلا اتساعاً وعمقاً. وخطورة هذا الوضع ليست محصورة في ما يطبعه من حيف وظلم اجتماعي واستغلال طبقي، بل هناك جانب آخر أشد خطورة ويتمثل في كون نظام «الاندماج» و«العولمة» على الصعيد العالمي يشد إليه القطاع العصري والنخبة العصرية،ويكرس تبعيتهما النهائية لنظام الهيمنة العالمي، اقتصادياً وثقافياً. هذا بينما يبقى القطاع التقليدي والنخبة المرتبطة به محاصرين مقموعين ليأتي رد الفعل منهما في أعنف الصور اللاعقلانية، صورة «التكفير والهجرة».

إن تعميم نظام «الاندماج» و«العولمة» على الصعيد العالمي وترسيخ القطرية في الوطن العربي وتنمية الفوارق الحضارية داخل كل قطر من أقطاره معطيات تتكامل وتتشابك لتطرح بجد مستقبل المشروع النهضوي العربي. فلنُعد النظر في هذا المشروع على ضوء هذه المعطيات الثلاثة التي تشكل المكونات الرئيسية للواقع الراهن.

سابعاً: الايديولوجيا والسياسة... وتأجيل الديمقراطية

الواقع أن غياب الديمقراطية في الوطن العربي غياب مضاعف: فهي غائبة ليس فقط على مستوى السياسة، مستوى أساس الحكم وأسلوبه، بل هي غائبة أيضاً على مستوى الايديولوجيا نفسها داخل المشروع النهضوي العربي ككل.

انتهينا في مراجعتنا النقدية للهدفين الرئيسيين، أو الركنين الأساسيين، في المشروع النهضوي العربي ـ الوحدة والتقدم ـ إلى نتيجة واحدة عامة تفسر ما تعرض له كلا الهدفين من انتكاسات وصعوبات في طموحهما إلى التحقق الفعلي، هذه النتيجة هي: انفصال السياسة عن الايديولوجيا.

كانت الايديولوجيا القومية تبشر بالوحدة العربية وتشرع لها وتعبئ العواطف والعقول للعمل في سبيلها. أما السياسة، سياسة الحكام والأحزاب والبيروقراطية العربية، فكانت تعمل بالعكس من ذلك على تكريس «التجزئة» وتثبيت دعائم الدولة القطرية، وكان ذلك يتم في كثير من الأحيان بحماس وطني وتعصب قطري.

وكانت ايديولوجيا التقدم، بمواقفها الثلاثة (الحداثية، السلفية، التوفيقية) تعبر عن رفضها للواقع المتخلف القائم وتنشد الرقي الحضاري والتقدم العلمي وتطمح إلى مجتمع منسجم يسوده العدل والإنصاف... الخ. أما السياسة، سياسة الحكومات وأحزابها وأجهزتها، فكانت تعمل في استقلال شبه تام عن الموقف الحداثي والموقف التراثي والموقف التوفيقي، كانت تميل إلى هذا الموقف أو ذاك أو تضيق عليه وتحاربه، لا بدافع قناعة ايديولوجية مغايرة، بل بحسب الظروف والضغوط الداخلية والخارجية، أي لاعتبارات سياسية.

لماذا هذا الانفصال بين السياسة والايديولوجيا إلى درجة التعارض الصريح، في مشروع النهضة العربية؟

يمكن إرجاع ذلك إلى عوامل عدة منها، على سبيل المثال، إغراق ايديولوجيا

«الوحدة» و«التقدم»، في الوطن العربي، في الحلم وعدم انطلاقها من تحليل الواقع في صياغة طموحاتها وأهدافها. ومنها أن هذه الايديولوجيا قد استقت مفاهيمها وتصوراتها من الواقع الأوروبي والايديولوجيات التي تعكسه وتعبر عنه وعن طموحاته الأوروبية، فأغفلت الواقع العربي والتراث الذي يسنده، ولم تعر اعتباراً للقوى الخارجية التي تعادي وحدته وتخنق التقدم فيه لكونهما يتعارضان مع مصالحه... ومع أخذ ذلك كله بالاعتبار الكامل، يمكن القول إن أهم العوامل التي يرجع إليها انفصال السياسة عن الايديولوجيا في الوطن العربي هو، في نظرنا، تعارض مصالح وطموحات المحكومين مع مصالح وإرادة الحاكمين.

كانت ايديولوجيا الوحدة والتقدم في الوطن العربي، منذ القرن الماضي إلى اليوم، في تعارض مستمر مع مصالح وإرادة الحاكمين. ففي المرحلة التي كانت الأقطار العربية خلالها تحت الحكم العثماني برزت ايديولوجيا الوحدة والتقدم كتعبير عن معارضة العرب لذلك الحكم وسياسته، فكان انفصال الايديولوجيا عن السياسة في هذه المرحلة أمراً طبيعياً. وكان الشأن كذلك في المرحلة التالية التي خضعت فيها الأقطار العربية للحكم الاستعماري الأوروبي. ففي كلتا الحالتين كان الحكام أجانب فرضوا أنفسهم بالحديد والنار، فوجودهم احتلال. فكان من الطبيعي إذن أن تكون الايديولوجيا الوطنية والقومية ضد الاحتلال، وكان طبيعياً أن تربط هذه الايديولوجيا الوحدة والتقدم بتصفية الاحتلال وقيام السلطة الوطنية محله.

أما بعد حصول الأقطار العربية على استقلالها، وهي المرحلة التي تهمنا هنا، فإن انفصال الايديولوجيا عن السياسة ـ وهو الانفصال الذي يجسم، كما قلنا، تعارض مصالح المحكومين ومطامحهم مع مصالح الحاكمين وإرادتهم ـ يعني أن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين كانت من جنس العلاقة السابقة: العلاقة التي يحكمها عدم رضى المحكومين على الحكام. وبعبارة أخرى، إن انفصال السياسة عن الايديولوجيا في دولة الاستقلال إنما يرجع أساساً وبالدرجة الأولى إلى غياب الديمقراطية فيها. ذلك لأنه ما دام المحكومون لا يختارون حكامهم وليس لهم من سبيل إلى مراقبتهم والضغط عليهم أو عزلهم إن اقتضى الحال، وما دام الحكام يعتمدون في تسلمهم السلطة ومحافظتهم عليها على وسائل أخرى غير انتخاب المحكومين لهم انتخاباً حراً نزيهاً، فإنه من المنتظر أن لا يكون هناك توافق بين السياسة والايديولوجيا. أما الايديولوجيا نفسها فإنها في مثل هذه الحال لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير رفض هذا الوضع والوقوف ضده على طول الخط، ولكن

دون أن يكون البديل عندها هو، بالضرورة، الديمقراطية.

الواقع أن غياب الديمقراطية في الوطن العربي غياب مضاعف: فهي غائبة ليس فقط على مستوى السياسة، مستوى أساس الحكم وأسلوبه، بل هي غائبة أيضاً على مستوى الايديولوجيا نفسها داخل المشروع النهضوي العربي ككل.

فإذا نحن عدنا إلى الفكر القومي العربي واستعرضنا تاريخه منذ بدء اليقظة العربية إلى اليوم نجده يجنح جنوحاً قوياً نحو تأجيل الديمقراطية. لقد أجّلها أيام الكفاح الوطني من أجل الاستقلال، وهو تأجيل كان يجد تبريره في أن الديمقراطية لا يمكن أن تكون سليمة وحقيقية في ظل الحكم الأجنبي، فضلاً عن أن هذا الأخير قد يعمد إلى استخدامها لتعميق وجوده وإطالة مدته.. وأجّلها بعد الاستقلال مبرراً ذلك بضرورة تعبئة الرأي العام كله من أجل «الوحدة» وعدم فسح المجال لخصومها للعمل ضدها من خلال الديمقراطية المغشوشة التي تكرس الإقليمية والقطرية والفساد كما سبق وأن أكدت ذلك التجارب النيابية التي عرفتها بعض الأقطار العربية قبل منتصف الخمسينات. وأما بعد منتصف الخمسينات، حين رفع الفكر القومي شعار «الوحدة والاشتراكية»، فقد كان تأجيل الديمقراطية يبرر بضرورة تحقيق «الاشتراكية» أولاً، حتى تجد الديمقراطية السياسية الأساس الصحيح الذي يجعلها في خدمة قوى الشعب العامل، كما كان ينادي بذلك النموذج السوفياتي الذي كان القدوة في معظم أقطار العالم الثالث آنذاك.

هذا عن تأجيل ايديولوجيا «الوحدة» للديمقراطية. أما ايديولوجيا «التقدم» فمعروف أن التيار الماركسي الشيوعي فيها ينظر إلى الديمقراطية السياسية بوصفها الوسيلة التي تستعملها الطبقة البرجوازية لفرض سيطرتها على الطبقات الكادحة، ولذلك يقف ضدها صراحة. أما التيار الليبرالي العربي فتأجيل الديمقراطية عنده لا يعبر عنه بمثل هذه الصراحة والوضوح، بل يتم ذلك من خلال آليات أخرى. إن الموقف الحداثي الليبرالي الذي ينادي بالأخذ بقيم الحداثة الأوروبية لا يتحمل الديمقراطية إذا كانت تعني «حكم الأغلبية» لأنه يدرك أن الأغلبية ليست له بل هي للطرف الآخر المنافس له، الطرف السلفي على الخصوص. إن الديمقراطية عنده تفقد معناها ووظيفتها إذا لم تكن تعني حكم النخبة العصرية الليبرالية حاملة لواء الحداثة والتحديث.

أما الموقف السلفي فهو يرفض الديمقراطية الغربية لأنها تقوم على آليات حديثة لا يحسن استعمالها، وكثير منها يتناقض مع القيم التي يدعو إليها، ولذلك

فهو يفضل «المستبد العادل» ويركن إلى الشورى التي تعني العمل برأي «أهل الحل والعقد» وفي مقدمتهم «العلماء» أي النخبة الحاملة للواء الموقف التراثي نفسه. وتتلخص أطروحته الايديولوجية في القول إن مصدر السلطات ليس الشعب، كما تقول بذلك الديمقراطية، بل الله تعالى. وبما أن «العلماء»، والمقصود العلماء بالدين والتراث، هم «ورثة الأنبياء»، على الأقل في فهم الدين وتطبيق الشريعة، فإن السلطة في المجتمع يجب أن تكون لهم، على الأقل بوصفهم «أهل الحل والعقد» أو قسماً أساسياً فيهم. ومن هنا فمشاركتهم في الحكم وإشرافهم عليه لا يتوقف على الديمقراطية، بل إنها قد تقف حائلاً أمامهم.

ولا يختلف الموقف التوفيقي عن الموقفين السابقين حول المسألة الديمقراطية. إنه يدرك أن توفيقيته لا ترضي الحداثيين ولا السلفيين، وبالتالي فهم لن يصوتوا معه في أية عملية ديمقراطية، مما يجعل تأجيل الديمقراطية هو الخيار «الأسلم».

يتعلق الأمر في الواقع بثلاث نخبات تخاف كلها الديمقراطية: نخبة الدولة الليبرالية شبه الديمقراطية، ونخبة دولة الثورة، والنخبة التقليدية. الأولى قادت الحركة الوطنية من أجل الاستقلال وكانت قد خرجت من جوف الأرستقراطية المدينية التقليدية بفعل «صدمة الحداثة» الناجمة عن الاحتكاك بالغرب (الغرب المستعمر والغرب النموذج والمثال في آن واحد)... والثانية خرجت من جوف تلك باحثة عن المنزلة القيادية، إما عبر انقلابات عسكرية أو تنظيمات الحزب الوحيد التي تبنت النموذج السوفياتي والتي جعلت من أهدافها قلب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لصالح «الجماهير» وفي اتجاه «حركة التاريخ». أما النخبة الثالثة فهي النخبة التقليدية التراثية التي همشت بصورة أو بأخرى خلال حكم النخبتين السابقتين، والتي برزت الآن على المسرح لتتكلم باسم جماهير المستضعفين والمهمشين والمحرومين. إن هذه النخبات الثلاث تخاف الديمقراطية نظراً إلى كون علاقاتها بجسم المجتمع لا تمر عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني بل عبر علاقات أخرى من نوع علاقات الولاء والزبونية والعطاء والرشوة الصريحة والضمنية، أو علاقات القبيلة والطائفة، أو من ذلك النوع من العلاقات الذي يجعل اللامنتمين والشاعرين بالتهميش والاقصاء ينجذبون بعضهم الى بعض...

ذلك ما جعل شعار الديمقراطية في الوطن العربي يُرفع في الغالب ضد الحكم القائم وليس من أجل حل مشكلة الحكم، هذه المشكلة التي يتعين تحليلها بعمق بمواجهة الواقع وليس بالهروب منه نحو الأحلام الايديولوجية.

الفصل الخامس

آفـاق المـسـتـقـبـل

أولاً: العرب اليوم... وهمّ المستقبل

أما بعد كامب ديفد فلقد تغير الوضع جذرياً وصار القلق على المستقبل العربي عاماً ومميتاً. ومن نتائج هذا القلق أن أصبح المستقبل عند النخبة العربية المثقفة شغلها الشاغل...

يذكر القارئ أننا انطلقنا في هذه المراجعة النقدية للمشروع النهضوي العربي من عرض سريع لـ «مشاهدات رجل من القرن الماضي»، رجل افترضناه أحد رواد النهضة العربية الحديثة، كان يعيش في باريس أو لندن، لاجئاً أو داعية. وقلنا إن هذ: الرجل لو بُعث اليوم حياً ليرى ما تحقق من ذلك المشروع لهاله الأمر ولاحتار في إصدار حكم عام على ما سيسجله من فروق بين ما كان يحلم به رواد ذلك المشروع والمبشرون به وبين ما آل إليه اليوم.

ومن هنا انطلقنا في مراجعتنا النقدية هذه، ففحصنا ظروف ميلاد هذا المشروع والمضايقات العاتية الخطيرة التي تعرض لها من جانب المشاريع الأخرى المتزامنة معه والمنافسة بل المحاربة له، وبالخصوص منها الوجه الآخر للحداثة الأوروبية، وجهها الإمبريالي، وربيبته الحركة الصهيونية. ثم انصرفنا بعد ذلك إلى فحص الاشكاليات والمقولات الرئيسية التي تشكل قوام هذا المشروع وهي تتمحور كلها، كما بينا، حول شعار مركزي واحد هو: «الوحدة والتقدم».

والآن وقد وصلنا إلى نهاية المراجعة لما كان وحصل، وحان أوان الالتفات للمستقبل وآفاقه، نرى من المفيد الرجوع إلى صاحبنا «رجل القرن الماضي» نسأله ماذا كان يتوقع أن يأتي به «المستقبل»، أعني القرن العشرين الذي كان ينتصب

أمامه كما ينتصب اليوم أمامنا القرن الحادي والعشرون، عسانا نجد في تجربته الاستشرافية دروساً نستفيد منها في تعاملنا مع المستقبل، مستقبلنا ومستقبل الأجيال العربية الصاعدة.

* * *

لم يكن من الممكن لصاحبنا النظر إلى المستقبل العربي، وهو يعيش نهاية القرن التاسع عشر ويتطلع إلى القرن العشرين، من دون أن يستحضر الأطراف الثلاثة التي كانت تنافسه على مستقبله وهي: الغرب التوسعي الاستعماري، الحركة الشيوعية العالمية، الحركة الصهيونية. لقد كان يدرك أن هذه الأطراف الثلاثة سيكون لها تأثير ما على المستقبل العربي كما كان يتراءى آنذاك، ولكنه كان يعي تماماً أن الدور الأكبر والحاسم سيكون للغرب الاستعماري. أما مصير الحركة الصهيونية والشيوعية العالمية فلم يكن من الممكن استشفافه، خصوصاً وقد كانتا محصورتين في أوروبا وجزء من كيان الغرب ذاته، ولم يكن أي منهما آنذاك ينافسه أو يضايقه خارج القارة الأوروبية.

كان الطرف الوحيد الذي كان وجوده يضايق الغرب، خصوصاً في طريقه إلى الهند والشرق الأقصى، هو الامبراطورية العثمانية. وكان صاحبنا يعلم أن الغرب يتعامل مع هذه الامبراطورية كـ «رجل مريض»، وأنه كان ينتظر الفرصة للإجهاز عليها. ولربما كان صاحبنا يعلم أيضاً أن الحركة الصهيونية العالمية التي كانت تطالب بوطن قومي لليهود في فلسطين كانت تقدم مشروعها لزعماء اوروبا على أساس أن وجودها في فلسطين سيجعل منها الضامن المخلص والحارس الأمين لطريق اوروبا إلى الهند والشرق الأقصى، وأنها تستطيع، أكثر من ذلك، أن توجه الضربات لذلك «الرجل المريض» لترغمه على الانسحاب شمالاً عن المنطقة الاستراتيجية الممتدة من قناة السويس إلى الخليج العربي.

كان صاحبنا مشغولاً بالمستقبل أكثر من انشغاله بالماضي والحاضر. وسنظلمه إذا نحن افترضنا أنه كان يمكن له، أو حتى يجوز له، أن ينشئ لنفسه تصورات عن المستقبل تمتد على مدى قرن من الزمان. ومع ذلك فإننا سنعجب العجب كله لكونه لم يستطع ـ وما كان له في الحقيقة أن يستطيع ـ توقع ما حصل بالفعل في الربع الأول من هذا القرن. لم يكن يتصور قيام الحرب العالمية، ولا كان يتوقع ثورة الشريف حسين ضد تركيا ولا اندلاع الثورة البلشفية وقيام الاتحاد السوفياتي

ولا سقوط الامبراطورية العثمانية واقتسام فرنسا وبريطانيا لممتلكاتها، أعني الأقطار العربية عموماً. ومع أنه كان يسمع بالحركة الصهيونية فإنه لم يكن يتوقع وعد بلفور ولا اتفاقية سايكس بيكو... الخ.

أما أبناء وحفدة صاحبنا هذا، أولئك الذين عاشوا خلال الربع الثاني والثالث من هذا القرن (١٩٢٥ ـ ١٩٧٥) فالغالب على الظن أن أياً منهم لم يكن يتوقع أن يتحقق وعد بلفور عبر حرب خاطفة تنتصر فيها الجماعات اليهودية على سبعة جيوش عربية سنة ١٩٤٨، ولا كان يتصور أنه سيكون من نتائج هذه الهزيمة العربية قيام الثورة المصرية التي فتحت آفاق جديدة تماماً أمام العرب. كما أن أياً منهم لم يكن يخطر بباله ما حدث سنة ١٩٦٧ ولا كان ينتظر، بعد تلك النكسة الفاجعة، أن تنتصر القوات المصرية ذلك الانتصار الباهر في حرب ١٩٧٣. تماماً مثلما لم يكن يخطر ببال أحد منهم أن ينتهي هذا الانتصار إلى زيارة السادات للقدس (١٩٧٧)، وأن يوقع معاهدة كامب ديفد (١٩٧٨).

* * *

والحق أن العرب لم يشعروا في يوم من الأيام، خلال تاريخهم الحديث، بمثل ما شعروا به من إحباط وقلق على المستقبل بسبب معاهدة كامب ديفد. فلقد كانت مصر منذ أوائل القرن الماضي مركزاً للوطن العربي لا ينازع، وكان التفكير في المستقبل العربي يستقطبه الدور القيادي لمصر: مصر قلب العروبة ومقر الجامعة العربية والمتصدية الأولى لكل من يضع نفسه موضع الخصم والعدو للعرب والإسلام، سواء كان استعماراً أو صهيونية أو جاراً من جيران الوطن العربي... أما بعد كامب ديفد فلقد تغير الوضع جذرياً وصار القلق على المستقبل العربي عاماً وعميقاً. ومن نتائج هذا القلق أن أصبح المستقبل عند النخبة العربية المثقفة شغلها الشاغل. وقد تجسد ذلك في عدة كتابات ولقاءات وندوات. غير أن أهمها على الاطلاق هو ذلك العمل الذي دام خمس سنوات (١٩٨٣ ـ ١٩٨٧) أعني به «مشروع استشراف المستقبل العربي» الذي أنجزه «مركز دراسات الوحدة العربية».

وبمراجعة التقرير والكتب التي أنجزت في إطار المشروع والتي غطت مختلف جوانب الواقع العربي وآفاق مستقبله، يتبين للباحث اليوم أن فريق الاستشراف لم يهتدِ إلى أن يضع في الحساب عدة حوادث حدثت ولم يتوقعها، حوادث ومعطيات تشكل الآن ما يميز الواقع العربي. من ذلك أن المشروع لم يطرح إمكانية انفجار

الوضع في الخليج كذلك الذي حدث نتيجة احتلال القوات العراقية للكويت. ولم يكن خبراء المشروع ولا أي واحد من الملاحظين العرب والأجانب يتوقع الطريقة التي تم بها إخراج العراق من الكويت، وهي الطريقة التي نعرفها جميعاً: التحالف الذي قادته الولايات المتحدة ومعها اوروبا ودول عربية، والتدمير الشامل الذي استهدف، لا القوات العراقية وحدها في الكويت، بل البنية العسكرية والاقتصادية والعمرانية العراقية بأكملها. ولم يتوقع المشروع أن يتطور الوضع في الجزائر ذلك التطور الذي حصل، ولا أن يتزايد نشاط الحركات الأصولية في مصر. كما أنه لم يكن يدخل في نطاق المفكر فيه عند خبراء المشروع تلك الحرب الأهلية التي وحدت اليمن، ولا توقف الحرب الأهلية في لبنان، ولا اتفاقية أوسلو، ولا الصراع العلني بين السعودية وقطر... الخ. وأكثر من ذلك استبعد المشروع تماماً إمكانية رجوع مصر إلى الجامعة العربية خلال العقد الأول من الاستشراف (١٩٨٥ـ١٩٩٥) مما جعله ينصح بإقامة علاقات واقعية اقتصادية بين العرب ومصر بدلاً من التفكير في إقامة علاقات دبلوماسية (ص ٣٣٩ من التقرير العام ١٩٨٨).

لقد فضل خبراء المشروع تجنب الخوض في الأمور التي تثير الحساسيات العربية. ومع أنهم كانوا يعلمون خطورتها على المستقبل العربي، فإنهم لم يستطيعوا استحضارها في سيناريوهاتهم لا لعدم تقديرهم لخطورتها، بل بالعكس لقد كان سكوتهم عنها من نوع تجنب الناس عادة ذكر أسماء الأمراض الخبيثة ونتيجتها المحتومة. وهكذا سكتوا عن مشكل الحدود بين الدول العربية مع أنه المشكل الذي كان ـ وما زال ـ كالنار تحت الرماد تهدد بالاشتعال في كل آن. وسكتوا كذلك، بل تغاضوا، عن الموقف الحقيقي لمعظم الحكومات العربية من اتفاقية كامب ديفد، وهو موقف كان يقبل في السر تلك الاتفاقية ويرحب بها في حين يوافق، في العلن، على طرد مصر من الجامعة العربية لنفس السبب...

وقبل «مركز دراسات الوحدة العربية» ببيروت قام «مركز الدراسات العربية المعاصرة» في جامعة جورج تاون بالولايات المتحدة بعقد ندوة جند لها عدداً من الباحثين، عرباً وأجانب، بهدف «استشراف المستقبل العربي» في «العقد القادم»: عقد التسعينات الذي نجتازه الآن. وقد ركز المساهمون على تحليل الواقع العربي من خلال عشرين موضوعاً موزعة على ستة محاور هي: ١ ـ «الدولة والديمقراطية وحقوق الانسان». ٢ ـ «العلاقات الاقليمية والدولية». ٣ ـ «الاقتصاد ومشكلة التنمية والنفط». ٤ ـ «الأزمة الثقافية والفكرية». ٥ ـ «المشاكل الاجتماعية بما فيها

تحرير المرأة والصراع الطبقي». ٦ ـ «أبعاد الصراع العربي الاسرائيلي دبلوماسياً وعسكرياً». لقد عقدت هذه الندوة في نيسان/ ابريل من سنة ١٩٨٥ ونشر «مركز دراسات الوحدة العربية» ببيروت أبحاثها مترجمة إلى العربية سنة ١٩٨٦.

وإذن فالعقد الذي أراد منظمو الندوة استشرافه هو هذا الذي انتهى في السنة الماضية ١٩٩٥. فما الذي توقعه هؤلاء الباحثون والمختصون، الذين صرحوا بالتزام الموضوعية والصرامة وتجنب التمنيات، وما مدى توافقها مع ما حصل من تطورات؟

ثانياً: الاستشراف... والباب المسدود

«استشراف المستقبل العربي» من خلال السيناريوهات التي تريد أن تكشف عن اتجاه التطور من خلال تحليل المعطيات التي تشكل الحاضر العربي، عملية تنتهي دائماً إلى باب مسدود.

إن المطالع لأبحاث ندوة «مركز الدراسات العربية المعاصرة» بجامعة جورج تاون بواشطن، حول «استشراف المستقبل العربي» في عقد منتصف الثمانينات/ منتصف التسعينات (١٩٨٥ ـ ١٩٩٥)، يخرج بنتيجة واحدة هي أنه رغم الجهود الذي بذلها أصحابها في تحليل الواقع العربي وبناء السيناريوهات لاستشراف احتمالات تطوره فإنهم، في مرحلة استخلاص النتائج، بقوا جميعاً متأرجحين بين سيناريو اتجاه التغيير إلى أسوأ وسيناريو اتجاه التطور إلى الأفضل. ولعل القاسم المشترك بينهم جميعاً هو تأكيد كل واحد منهم على أن القضية التي هي موضوع بحثه ستبقى تستقطب اهتمام الباحثين والمحللين طوال العقد موضوع الاستشراف. ومعنى ذلك أن القضايا العشرين التي تدور حولها المحاور الستة المذكورة ستبقى معلقة مع ميل إلى التفاقم والتعقيد.

لنأخذ مثالاً واحداً فقط هو البحث القصير والمركز الذي قدمه سيث تيلمان، الأستاذ الباحث في الدبلوماسية بجامعة جورج تاون، والذي عنوانه: «دبلوماسية الصراع العربي الإسرائيلي في العقد القادم: السيناريوهات البديلة». لقد اخترنا هذا البحث لنقف عنده قليلاً لكونه، من جهة، يتناول موضوع الساعة في الوطن العربي، موضوع «التسوية» بين العرب وإسرائيل، ولأنه من جهة أخرى، يقدم لنا نموذجاً للإخفاق الذي يتعرض له كل من يحاول توقع شأن من شؤون الوطن العربي، انطلاقاً مما يشكل «الواقع الراهن» في أية مرحلة من مراحل تاريخه الحديث والمعاصر.

بدأ الباحث بالقول إنه على الرغم من أن له «سجلاً متصلاً من التخمينات

الخاطئة» فإنه يجازف بعرض «بعض الأفكار عما ستكون عليه دبلوماسية الصراع العربي الإسرائيلي بعد سنوات عشر من الآن» (سنة ١٩٨٥)، ثم يضيف: «هناك احتمال قوي أن هذه الدبلوماسية سوف تشبه الحال التي تبدو عليه اليوم»، وأنه بالنظر إلى «العقبات المحلية التي تبدو غير قابلة للتذليل. . . فإني أتوقع، وبعد عشر سنوات من الآن، أن أرى إسرائيل وهي لا تزال تستحوذ بقوة على المناطق المحتلة رغم ما تلقاه من مضايقات».

بعد هذه المقدمة/النتيجة يطرح سيناريوهات ثلاثة للتطور المحتمل في دبلوماسية الصراع العربي الإسرائيلي: **الأول**: «عودة أكثر أو أغلب الضفة الغربية وغزة إلى الأردن في إطار كونفدرالية من نوع ما». **الثاني**: «إحياء البيان السوفياتي/الأمريكي المشترك الصادر في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٧، وتعهد الدولتين العظميين بالتدخل قصد الوصول إلى تسوية مؤسسة على حق تقرير المصير للفلسطينيين». أما السيناريو **الثالث** فهو: التزام أمريكا العمل طبقاً للاقتراح المنسوب إلى الرئيس السابق للمؤتمر اليهودي العالمي ناحوم كولدمان، ومؤداه: أن على أمريكا أن تقدم لإسرائيل أفضل نصائحها ثم تعمل على أن تقبل بها. وبعد أن يناقش الباحث هذه السيناريوهات الثلاثة يخلص إلى القول: «إن هذه السيناريوهات التي تبدو مقبولة ظاهرياً بدرجة أو بأخرى، والتي هي عقلانية وفق فهمي، إنما تقع بوضوح خارج حدود التحقق خلال العقد القادم، وانه لا إسرائيل ولا منظمة التحرير الفلسطينية ولا الولايات المتحدة تبدو قادرة الآن، أو يحتمل أن تكون كذلك في المستقبل القريب، على تجاوز القيود المحلية التي شكلت دبلوماسية الصراع العربي الإسرائيلي زمناً طويلاً».

تلك هي النتيجة التي سجلها صاحب البحث في نهاية بحثه، وهي تلغي السيناريوهات الثلاثة التي قدمها، مؤكداً أنه من غير الممكن التنبؤ بشيء واضح دقيق في هذه المسألة، مسألة الصراع العربي الإسرائيلي. ولكن صاحبنا لم يقف عند هذه النتيجة بل تجاوزها بالانتقال من الاستشراف، انطلاقاً من المعطيات الحاضرة، إلى اقتراح رؤية تقع خارج إطار الاستشراف وبعيداً عن المدى المحدد له، رؤية يقول عنها إنها: «ليست توقعاً للعقد القادم ولا لأي وقت في المستقبل. إنها فقط إفصاح عن احتمال واعد، في الظروف القائمة، ومع واقعية نأمل أن تكون. إن توقعاتي المحسوبة بدقة، بفرض أن بمقدوري أن آتي بأحدها، ستكون بكل تأكيد أقل إيحاء بالأمل، وأنا أفضل أن أنتهي بملاحظة مفعمة بالأمل».

فما هي هذه الملاحظة أو الرؤية المفعمة بالأمل التي يقدمها صاحب البحث كمخرج من مأزق فشل السيناريوهات؟

لقد انطلق من ملاحظة «أن الوضع في الضفة الغربية لم يعد قابلاً للانعكاس» والرجوع إلى الحال السابق، ففي نيسان/ابريل من سنة ١٩٨٥ «حققت الحكومة الإسرائيلية سيطرة، مباشرة أو غير مباشرة، على ٥٢ بالمائة من أراضي الضفة الغربية، وانها في الواقع قد احتكرت جميع إمكانات النمو في المناطق المحتلة لمنفعة اليهود. وكان من نتيجة هذه التغييرات تقوية مجموعات ضغط المستوطنات التي لا تقل في إرهابها داخل السياسات الإسرائيلية عن مجموعات الضغط الصهيونية في الولايات المتحدة الأمريكية». ثم يضيف قائلاً: «إن قسماً لا بأس به من الشعب الإسرائيلي صارت له الآن مصالح شخصية واقتصادية في الأراضي المحتلة وبعيداً عن أي اعتبارات أمنية أو ايديولوجية». هذا عن تقدير الباحث للوضع بالأراضي المحتلة. أما بالنسبة لتقديره لما يمكن أن تفعله الولايات المتحدة فهو يصرح أنه «يكاد يكون مؤكداً أنها لن تفعل شيئاً» والسبب «هو التأثير غير المحدود لمجموعات الضغط الإسرائيلية بقواعدها المحلية المتماسكة على سياستنا».

وبالنظر إلى هذا الوضع المأزوم فإن الباحث يرى أن «الاحتمال الحقيقي والمثير الأول يقوم في مكان آخر»، يريد بذلك معطيات أخرى لم يكن قد أدخلها في المواد التي صاغ بها السيناريوهات الثلاثة التي قدمها. ويعبر عن هذه المعطيات الأخرى بقوله: «فالمليونان من الفلسطينيين الذين يعيشون تحت الحكم الإسرائيلي يكوّنون ٣٨ بالمائة من تعداد سكان الأراضي التي تسيطر عليها إسرائيل، ومع معدل تكاثرهم العالي فإن هذه النسبة تبدو زيادتها مؤكدة. فالفلسطينيون المقيمون تحت الاحتلال يمكن تصور أن يصبحوا قوة يعتد بها في التأثير في السياسات الداخلية لدولة إسرائيل لو أنهم رغبوا في ذلك ولو أنهم ملكوا الارادة لإعادة النظر في وضعهم من جديد. كما يمكنهم، عن طريق الضغط من أجل حقوقهم السياسية، أن يعجلوا باليوم الذي يضطر فيه الإسرائيليون إلى مواجهة المعضلة العميقة والمتعلقة بهوية إسرائيل، وما إذا كانت دولة يهودية أو دولة ديمقراطية». ثم يضيف قائلاً: «وإذا استحضرنا الطبيعة العنيدة للسياسات الإسرائيلية، والمساومات الشاقة التي تتضمنها أعمال السمسرة في أعقاب كل انتخابات عامة من أجل مجرد صوت أو صوتين في الكنيست، فإنه لن يكون من الصعوبة بمكان أن نتصور قيام الفلسطينيين بأداء «دور القوة الموازنة» في السياسات الإسرائيلية حتى ولو كان

تمثيلهم السياسي محدوداً للغاية». وبعد أن يذكّر بطريقة الكفاح السلمي التي سلكها غاندي في الهند ومارتن لوثر كنغ في أمريكا، يخلص إلى القول: «وفي طاقة الفلسطينيين ممارسة هذه الطريقة لإرغام إسرائيل أن تقرر ما إذا كانت تود أن تصير جنوب أفريقيا أخرى (= يوم كانت دولة عنصرية) أو أن تقبل مخاطرة أن تكون دولة ثنائية القوميات «ينتهي بها الأمر إلى تحقيق الحلم الذي عبر عنه عرفات في الأمم المتحدة عام ١٩٧٤، حلم «فلسطين موحدة وديمقراطية» يتعايش فيها اليهود والعرب في «سلام دون تمييز».

خلاصة هذا الاقتراح، إذن، هي التعبير عن الأمل في أن يندمج فلسطينيو الضفة والقطاع في إسرائيل اندماجاً نهائياً فيصيروا في وضعية فلسطينيي ١٩٤٨ الذين بقوا في إسرائيل. وبما أن عدد الفلسطينيين سيزداد مع السنين نظراً لارتفاع نسبة التناسل بينهم، فإنه لا بد أن يأتي يوم يكون لهم فيه صوت مسموع ومؤثر في الكنيست الإسرائيلي مما سيخلق وضعاً جديداً قد يسمح في نهاية المطاف بتحقيق «دولة ثنائية القوميات».

نحن لا نريد أن نحاكم نيات هذا الباحث، فقد يكون ساذجاً إلى درجة الصدور عن صدق وإخلاص في اقتراحه ذاك، وقد يكون ذكياً يريد أن يصرف الفلسطينيين عن قضيتهم المستعصية نحو أوهام يقدمها في صورة أحلام مشروعة وممكنة التحقق على المدى البعيد... ما يهمنا هنا استخلاصه من آرائه هو الدرس الأساسي التالي: إن «استشراف المستقبل العربي» من خلال السيناريوهات التي تريد أن تكشف عن اتجاه التطور من خلال تحليل المعطيات التي تشكل الحاضر العربي، عملية تنتهي دائماً إلى باب مسدود. فالسيناريوهات الثلاثة التي تُعتمد عادة في الاستشرافات التي من هذا النوع (سيناريو استمرار الوضع القائم، وسيناريو احتمال تطوره إلى أسوأ، وسيناريو حدوث تغيير نحو الأفضل) تبقى متكافئة عندما يتعلق الأمر بالأوضاع العربية. ومن هنا يجد الباحث المستشرف نفسه أمام خيارين: إما أن يمزق أوراقه ويلغي موضوعه ويعترف باستحالة تركيب معادلة للمستقبل العربي قابلة للحل، وإما أن يضع عقله الاستشرافي الموضوعي العلمي بين قوسين ليفسح المجال للحلم، لنظرة سحرية ترى المستحيل ممكناً. وحينئذ سيرسم صورة لما ينبغي أن يكون من زاوية ميوله وعواطفه إزاء القضية العربية.

وهنا، وفي هذا المثال الذي اخترناه، نجد أنفسنا ليس فقط أمام سيناريوهات استبعدها صاحبها نظراً لتكافؤها واستحالة ترجيح أي منها، بل نحن نجد أنفسنا

هنا أيضاً أمام رؤية قدمت في صورة تمنيات ـ مخلصة أو غير مخلصة ـ كذبتها الأحداث تكذيباً. والسبب هو أن الباحث كان عاجزاً تماماً عام ١٩٨٥، على الرغم من اطلاعه الواسع على الشؤون العربية ومن تخصصه في الموضوع الذي اختاره، عن أن يتوقع ما حدث بالفعل في هذا العقد الذي كان موضوع استشرافه، بل إن ما حدث ويحدث خلال هذا العقد كان ينتمي عنده إلى اللامفكر فيه بل إلى ما هو غير قابل للتفكير فيه. إنه لم يستطع، لا هو ولا غيره، أن يتصور إمكانية قيام «الانتفاضة»، انتفاضة «أطفال الحجارة»، وقد قامت بعد سنتين فقط من تاريخ كتابة بحثه، كما أنه لم يكن يستطيع أن يتصور، بل لقد استبعد تماماً أن تكون نهاية العقد الذي تناوله الاستشراف مقرونة بانسحاب الجيش الإسرائيلي والسلطة الإسرائيلية من قطاع غزة ومدن الضفة الغربية. وبطبيعة الحال لم يكن يخطر على باله، ولا ببال أي مستشرف آخر للمستقبل، أن تعترف إسرائيل بمنظمة التحرير الفلسطينية وتعترف هذه بإسرائيل، ولا كان بإمكانه أن يصرح باحتمال تبادل الاعتراف والتمثيل الدبلوماسي بين الأردن وإسرائيل وفتح مكاتب ارتباط (وهي مقدمة للسفارات) بين إسرائيل ودول عربية أخرى. ولو أننا سألنا صاحبنا قبل شهرين فقط من يومنا هذا عن أيهما يتوقع أن يغتال بسبب المضي في تطبيق اتفاقية أوسلو، لأجاب بدون تردد أنه: ياسر عرفات، وما كان من الممكن قط أن يخطر بباله أن الضحية ستكون: إسحاق رابين.

ثالثاً: شك منهجي... وخاطر شيطاني... حر

تنفست الصعداء عند هذا الخاطر الشيطاني، وكدت أبتسم فرحاً لولا أن هاتف هتف في أذني قائلاً: إن لجوءك إلى عامل «الموت» في الاستشراف يعني «انتهاء السياسة»، يعني إقصاء الارادة الانسانية، إرادة التغيير.

عرضنا في الفقرتين السابقتين لنموذجين جديين لـ «استشراف المستقبل العربي» وهما معاً يقدمان لنا درساً واحداً على الأقل، درساً تشترك جميع الاستشرافات الأخرى الخاصة بالوطن العربي في إسناده وتأكيده، وهو أن «المستقبل العربي» يأتي دائماً بمفاجآت: فهو يكذّب جميع السيناريوهات والتوقعات ويأتي دائماً على خلاف مع الأماني، سواء منها ما كان يتعاطف مع طموحات العرب أو ما كان معاكساً لها أو ما كان يلتزم «الحياد» ويتمسك بـ «الموضوعية».

وأصارح القارئ أنني، أمام هذا الدرس الذي يزكيه قرن كامل من النظرات المندهشة والتوقعات الخائبة، وجدت نفسي أطرح هذا السؤال: هل يرجع ذلك إلى استحالة توقع أي شيء يخص الوطن العربي أم أن الاخفاق في الاستشراف، والخيبة في تحقيق التمنيات، يرجعان إلى المناهج المتبعة أكثر مما يرجعان إلى طبيعة الواقع العربي وممكنات مستقبله؟

قررت القيام بمحاولة استجلاء للأمر وعزمت على اعتماد طريقة الشك المنهجي الديكارتي، فمسحت الطاولة مسحاً، وقررت التحرر من جميع السلطات، ايديولوجية كانت أو عاطفية أو لغوية أو غيرها، وأخذت أقلب النظر في ما تبقى لدي بعد أن مسحت كل شيء. وما تبقى عندي هو عبارة «المستقبل العربي» لا غير.. أخذت أبحث في هذه العبارة عن موطئ قدم للشك... وما هي إلا لحظة كلمح البصر حتى بدأت تتراءى لي كومة كثيفة من الضباب تلف هذه العبارة. فأخذت أتساءل: بأي معنى ننسب «المستقبل» إلى «العرب» في عبارتنا تلك؟ «العرب» اسم نطلقه على مجموعة من الدول، فما الذي يجمع هذه الدول

ويجعل التفكير في «مستقبل واحد» لها أمراً مشروعاً وممكناً، يختلف مثلاً عن التفكير في «مستقبل أفريقيا» أو «مستقبل أمريكا اللاتينية» أو «مستقبل وسط آسيا» أو حتى في مستقبل العالم ككل. . . الخ؟

ومما زاد في إلحاح هذا السؤال، داخل نفسي، كون القضايا المصيرية التي كانت تجمع الدول العربية ويلتقي حكامها وزعماؤها للمباحثة فيها، هي قضايا انتهت الآن. منها ما انتهى منذ زمان، ومنها ما هو في آخر طور من أطوار الانتهاء.

لنذكّر بأهم هذه القضايا وبإيجاز:

- لقد ظهر اسم «العرب» بالمعنى الحديث للكلمة أي كوعي بـ «الأنا»، يحمل مضموناً قومياً، ظهر في سورية ولبنان في الربع الأخير من القرن الماضي، من خلال وجود «آخر» كان اسمه الامبراطورية العثمانية، ثم صار لفظ العرب مرادفاً لـ «القومية العربية» في مقابل «القومية التركية الطورانية». فكان ما جمع «العرب»، أعني سكان سورية الكبرى بالتخصيص، وما طرح عليهم مشكلة «المستقبل العربي» هو ذلك التحدي الذي كان يشكله «الآخر» التركي بما سمي آنذاك بسياسة «التتريك».

- وعندما انسحب هذا «الآخر» من الميدان حل محله «آخر» غيره هو الاستعمار الأوروبي الذي من خلاله صار العرب يتعرفون بعضهم على بعض، في باريس ولندن والقاهرة، ويعملون وينسقون ويتعاونون للتحرر منه، وفي نفس الوقت يبنون آمالاً مشتركة ويطمحون في مستقبل مشرق يضمهم جميعاً في إطار وحدة تعيد لهم أمجادهم.

- وحينما حققت الأقطار العربية الرئيسية المشرقية استقلالها قامت «جامعة الدول العربية» التي لم تنجح في بناء «المستقبل العربي» والتأثير فيه بقدر نجاحها في مناصرة الشعوب العربية في كفاحها من أجل استقلالها وإقامة دولها القطرية الوطنية.

- ومباشرة، عقب قيام «جامعة الدول العربية» كنظام إقليمي لا يسمح بالانضمام إليه إلا للدول التي يتكلم أهلها العربية، بوصفها دولاً معترفاً بها دولياً، واجهت أهم قضية شغلتها، قضية فلسطين، فكانت القضية الجامعة للعرب والمبررة للحديث عن «المستقبل العربي».

ـ ومع قيام الثورة المصرية واصطدامها مع مخلفات الاستعمار وعزمها على تصفيتها ثم تجنيدها للعرب من أجل الهدف نفسه، أصبح «المستقبل العربي» مرتبطاً بالمواجهة مع الاستعمار والإمبريالية على الصعيد العربي كله، وبشعار «القومية العربية» ومضمونها الوحدوي والتقدمي إضافة إلى شعار «تحرير فلسطين، كل فلسطين»، فكانت هذه هي المقومات الاساسية التي تتحدد بها هوية العرب، هويتهم القومية. ولم يكن هناك خارج هذه المقومات الثلاثة ما يمكن أن ينوب عنها في إضفاء الشرعية على الحديث عن «المستقبل العربي».

ذلك أن:

ـ العلاقات الاقتصادية والتجارية التي كانت قائمة بين البلدان العربية طوال هذا القرن كانت دوماً أضعف من أن تبرر التفكير في «المستقبل العربي» من خلال المدخل الاقتصادي.

ـ أما العلاقات السياسية بين الدول العربية فقد كانت أقل متانة بكثير من علاقاتها منفردة بدول أخرى غير عربية وذلك رغم وجود «جامعة الدول العربية».

ـ أما المشاكل التي ظلت قائمة بين الدول العربية كمشاكل الحدود فلقد كانت على درجة من الخطورة جعلت الجميع يفضل السكوت عنها إلى أن تنفجر انفجاراً. وحتى في هذه الحالة، حالة الانفجار يبقى العرب، ومعهم جامعتهم، مكتوفي الأيدي لا يجرؤ أي منهم على الصدع برأي أو حتى بتوجيه نصيحة لـ «الإخوة».

ـ والعلاقات الثقافية بين الأقطار العربية كانت وما تزال علاقات تنتمي إلى ماضي هذه الثقافة، إلى التراث المشترك العربي الإسلامي. أما في ما عدا ذلك فلكل دولة برامجها التعليمية ومجامعها اللغوية والعلمية الخاصة. ولم تكن علاقات أية دولة عربية مع دولة عربية أخرى، في المجال الثقافي كما في المجال الاقتصادي والسياسي، ترقى إلى ما كانت عليه علاقات الدول العربية منفردة، بفرنسا أو انكلترا أو أمريكا.. بل كانت دائماً أضعف كثيراً، وما زالت كذلك.

هذا الاستقلال التام الذي تتمتع به وتحرص عليه كل دولة عربية إزاء زميلاتها في «الجامعة العربية»، الاستقلال في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، قد تعزز الآن بانسحاب المقومات الثلاثة التي ذكرناها قبل بوصفها تضفي الشرعية على عبارة «المستقبل العربي»:

ـ فمواجهة الاستعمار والإمبريالية حلت محلها الرغبة ـ أو الاضطرار ـ في الاندماج في الاقتصاد العالمي، الشيء الذي يعبر عنه بـ «الانفتاح».

ـ أما شعار «القومية العربية» فقد أصبح يصنف على رأس الشعارات التي توصف اليوم بكونها «سقطت» وفشلت.

ـ أما «القضية الفلسطينية» التي بقيت البؤرة الوحيدة التي تنشد إليها عبارة «المستقبل العربي» فلقد انتهت اليوم كـ «قضية» لينفسح المجال لبديل حل محلها نسميه اليوم بـ «التسوية». ليس هذا وحسب، بل إن كل طرف من الأطراف العربية يسوي بمفرده وحسب اجتهاده وضعه مع إسرائيل مما يجعل من عبارة «التسوية السلمية للصراع العربي/الإسرائيلي» الرائجة اليوم عبارة لا تطابق ما هو جارٍ بالفعل. ذلك لأن ما يجري الآن ليس تسوية لشيء اسمه «الصراع العربي الاسرائيلي»، بل هو تسوية بين إسرائيل ودول عربية مجاورة لها، كلٌ بمفردها، وفي إطار «مسارات» مستقلة ومنفصلة، مسار أردني وآخر فلسطيني وثالث سوري، وهي مسارات تقتفي آثار المسار الذي سلكته مصر منفردة قبل ما يقرب من عشرين سنة.

ويذهب بي الشك، أمام هذه المعطيات، إلى أقصى مدى مما جعلني أتساءل: ما الذي يبرر اليوم استعمال اسم «العرب» ليزاحم أسماء أخرى مثل المصريين والسوريين والفلسطينيين والمغاربة والموريتانيين... الخ؟ ولماذا عبارة «الدول العربية» بدل «دول الشرق الأوسط» أو غيرها من العبارات التي لا تزاحم أسماء الدولة المصرية والدولة العراقية والدولة السعودية... الخ؟ وبما أن لكل واحدة من هذه الدول وطناً ذا حدود تتمسك بها وشعباً محكوماً بحكومته الخاصة، فما الذي يبرر الحديث عن «الأمة العربية» ويجعل تعبير «الأمة البحرينية» و«الأمة القطرية» و«الأمة الكويتية» إلى آخر القائمة وصولاً إلى «الأمة الموريتانية»، ما الذي يجعل هذه التسميات شيئاً مستهجناً اليوم؟ ثم أين هم «العرب» في النزاع المسلح بين اليمن وإريتريا حول جزر باب المندب الاستراتيجية، والنزاع بين الإمارات العربية وإيران حول جزر مضيق الخليج ذات الأهمية التي لا تخفى؟ ثم أين كان «العرب» في الحرب الأهلية بالصومال المعدود ضمن قائمة «دول الجامعة العربية». وأين «العرب» في قضية الصحراء التي هددت وتهدد منذ عشرين عاماً العلاقات بين المغرب والجزائر وعاقت وتعوق تحرك دول هذه المنطقة إلى الاتحاد... الخ؟ بل أين هم «العرب» من الجوع المفروض من قبل الدول الكبرى ودول عربية

أخرى على شعب العراق أطفالاً ونساء وشيوخاً وهم جزء من «الأمة العربية»...؟

وتمتد بي مثل هذه التساؤلات يميناً وشمالاً حتى كاد شكي المنهجي الذي اصطنعته يتحول إلى لاأدرية، إلى استقالة العقل. ولتجنب هذا المصير قلت في نفسي لأغمض عيني بإصرار عن هذه المعطيات الواقعية ولأتساءل ما هي التطورات التي يمكن أن تحدث في الدول المسماة عربية، كل واحدة على حدة، خلال عشرين سنة المقبلة، بقطع النظر عن كل المعطيات الحاضرة، السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ما ذكرناه قبل وما لم نذكره؟ وبعد سحب جميع هذه الجوانب من طاولة الشك، وبعد البحث والتقصي عما قد يكون باقياً، لم أجد إلا الجانب البيولوجي وحده، أي العرب ككائنات بيولوجية. وهنا قفزت إلى ذهني حقيقة لا يتطرق إليها الشك، حقيقة تفرض نفسها فرضاً لكونها من نواميس الحياة. هذه الحقيقة هي أنه خلال عشرين سنة القادمة سيضطر معظم رؤساء الدول العربية - إن لم يكن كلهم - إلى مغادرة كراسيهم بحكم الوفاة. ذلك أن أعمار معظمهم ستنتهي في العشرين سنة القادمة بحكم حتمية العمر الطبيعي الذي خص الله به الإنسان. وإذ اختفى الرؤساء العرب الحاليون، أو ثلثاهم على الأقل، خلال العقدين القادمين، بحكم الموت الطبيعي وحده، فإنه من المرجح جداً أن أموراً كثيرة ستصبح قابلة للتغيير.

تنفست الصعداء عند هذا الخاطر الشيطاني، وكدت أبتسم فرحاً لولا أن هاتفاً هتف في أذني قائلاً: إن لجوءك إلى عامل «الموت» في الاستشراف يعني «انتهاء السياسة»، يعني إقصاء الإرادة الإنسانية، إرادة التغيير.

رابعاً: بدلاً من الاستشراف... إرادة المستقبل

والتغيير يبدأ أو يجب أن يبدأ من تغيير طريقة النظر إلى الأمور، من تحليل الواقع تحليلاً يجمع بين النظرة الموضوعية والهدف الاستراتيجي، هدف التغيير وإعادة البناء.

لم يكن من الممكن ولا من المعقول أن نستمر في الشك أكثر من اللازم، خصوصاً وقد اصطنعناه اصطناعاً بقصد المرور عبره إلى طريق اليقين. لنعد إلى رشدنا، إذن، ولنفكر في «العرب» من زاوية الإرادة في التغيير، الإرادة في تشييد «المستقبل العربي»، لا انطلاقاً من المعطيات التي يتشكل منها الواقع العربي الراهن، الذي كله متغيرات مؤقتة، بل انطلاقاً من الأخذ في الحسبان رغبات الشعوب العربية وطموحاتها وقدرتها على التضحية والحركة والفعل التي لا تقل عن قدرتها على الصبر والتحمل، و«للصبر حدود في ضمير الأمة العربية» كما هو معروف.

ولا بد من الأخذ بالحسبان كذلك الاتجاه العام الذي يميز الوضع العالمي المعاصر، الاتجاه إلى نظام عالمي قائم على المجموعات الإقليمية المتنافسة المتصارعة ولكن المتداخلة والمتفاهمة كذلك: المجموعة الأوروبية ومجموعة اليابان وشرق آسيا، ومجموعة دول أوروبا الشرقية... الخ. ولا شك أن حكام الدول العربية سيجدون أنفسهم يوماً مضطرين، في هذا الوضع، إلى تشكيل مجموعة منفردة أو مجموعة متميزة داخل أخرى أوسع، إسلامية أو شرق أوسطية. أما الولايات المتحدة الأمريكية فسواء بقيت في وضعها الراهن كقطب رئيس، أم تراجعت لتصبح رئيسة لمجموعة القارة الأمريكية بشمالها وجنوبها، فإن زعامتها للعالم ستكون زعامة ضمن مجموعات أخرى منافسة.

وفي مثل هذا الوضع الدولي المنتظر سيضطر العرب، خلال العشرين سنة القادمة، إلى نوع من التعامل بعضهم مع بعض بصراحة وواقعية، خصوصاً والقضايا التي كان حكامهم يختفون وراءها للمزايدة ويستظلون بها كشعارات

للاستهلاك الداخلي قد انتهت الآن. لقد انتهت «القضية الفلسطينية»، وبعد وقت ستكون فلسطين قد برزت بدولتها، وستكون التسوية مع إسرائيل قد بلغت منتهاها. ومن يدري فلعل ذلك سيجعل إسرائيل تنفتح لما هو كامن فيها من عوامل التمزق الداخلي..؟ وعلى كل حال فهيمنتها على المنطقة ليست بالأمر السهل وليست حتمية تاريخية. إن حلم الصهيونية «من النيل إلى الفرات» قد أصبح اليوم وإلى الأبد مجرد سراب، تماماً كما أن طموح إسرائيل، بعد حرب ١٩٦٧، إلى جعل دولتها تمتد «من النهر إلى البحر» قد تبخر تحت ضربات المقاومة وانتفاضة أطفال الحجارة.

أما العلاقات العربية/العربية فمن المنتظر أن تعرف تطوراً إيجابياً بعد تسوية الدول العربية تسوية نهائية لمشاكل الحدود القائمة بينها، وهي مشاكل من المرجح أنها، حتى وإن لم تسوَّ بالإرادة، فإنها ستتقادم خلال العشرين سنة المقبلة لتترك المجال لعلاقات جوار أفضل. ومن المرجح كذلك بل من المؤكد أن تظهر مشاكل أخرى حادة توحدهم وتجمع بينهم في «جامعة الدول العربية» أو في إطار آخر، مثل مشكلة الماء والغذاء ومشكلة تصريف الإنتاج، والتنافس مع المجموعات الإقليمية الأخرى... الخ... الخ.

هل انتهينا بدورنا إلى نظرة مرشحة هي الأخرى لأن يصدق عليها ما قلناه بصدد تلك «النظرات» والاستشرافات التي عرضناها، وهو أن المستقبل يأتي دوماً على غير ما يتوقعه الناس؟

الواقع أننا هنا لا نتوقع ولا نتنبأ ولا نخمن، فلقد بنينا نظرتنا صراحة على إرادة المستقبل وليس على مجرد استشرافه وبناء التمنيات حوله، ولذلك فنحن مقتنعون بأن مصير توقعاتنا سيكون مختلفاً.

إن إرادة «المستقبل العربي» التي حملت الأجيال العربية السابقة المتعاقبة منذ أزيد من قرن على تقديم التضحيات تلو التضحيات إرادة حققت الكثير: فلقد تحقق للأقطار العربية استقلالها ولفلسطين بعض حقها وللهوية العربية، لغة وثقافة وتراثاً ومشاعر وطموحات، كيانها الذي لم يعد يخاف عليه... إن هذه الإرادة يجب أن تنبعث من جديد في عقولنا وقلوبنا وفي سلوكياتنا، ذلك لأنه ليس هناك من بديل عنها غير الاضمحلال والفناء. إنه لولا إرادة «المستقبل العربي» وكفاح الأجيال العربية من أجله على امتداد هذا القرن والذي قبله لما كنا اليوم نناقش، كما كان

يفعل رواد النهضة العربية في القرن الماضي، هموم النهضة والتقدم للأمة العربية. ويجب أن نعي ونعترف بأن ظروفنا الراهنة هي، بكل المقاييس، أهون وأفضل من ظروفهم.

والتاريخ، كحصيلة عامة للأحداث والظروف التي تجري عبر الزمن، يتقدم في كافة المجالات، ما في ذلك شك. وفي ما يخص موضوعنا يمكن أن ندعي أن من مظاهر تقدمنا كون قدرتنا اليوم على تحليل واقعنا والتخطيط لمستقبلنا وتوظيف الماضي بصورة عقلانية في تشييد تصور يدعم ما عبرنا عنه بـ «إرادة المستقبل العربي» هي أقوى من قدرة أسلافنا رواد النهضة في القرن الماضي، وذلك لجملة أسباب: منها ذلك التقدم الهائل الذي حصل في ميدان مناهج البحث وأدوات التحليل، ومنها ذلك النمو الكبير الذي تحقق لدينا على مستويات عديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، ومنها التجارب التي خضناها على هذه المستويات نفسها واكتسبنا منها دروساً وقناعات تفرض نفسها فرضاً على الجميع، ومنها أن الظروف الدولية قد تغيرت، والأطراف التي تزاحم اليوم وغداً العمل النهضوي العربي، وتنافسه وتحاربه أو تسانده، ستفعل ذلك بأساليب أخرى فعلاً، ولكنها لن تكرر ما سبق أن فعلته: فالراجح أن الحملات الاستعمارية لن تتكرر، وتقسيم الوطن العربي بين الدول الكبرى على الشكل الذي حدث لن يتكرر، واحتلال فلسطين لن يتجدد بالصورة التي حدثت... هناك تحديات جديدة ستواجهنا بدون شك وسيكون علينا أن نواجهها، ولكن هل الحياة شيء آخر غير مواجهة التحديات؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن للمرء أن يدعي أن القضايا العربية الداخلية، مثل قضية الديمقراطية وقضية حقوق الإنسان وقضية التنمية... الخ... الخ ستعرف، أو هي تعرف الآن بالفعل، مصيراً يختلف نوعياً عن الذي عرفته من قبل. إن تأجيل الديمقراطية أصبح غير قابل للتبرير، والإدعاء بأن الحزب الوحيد ـ أو الطليعي ـ هو الخيار الأنسب أو المحتوم ادعاء لم يعد يجد اليوم أي سند، لا في الواقع ولا في الخيال. والتطرف، باسم هذا الشعار أو ذلك، لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية، فالتطرف في استعمال السلطة وتوظيفها لمصالح خاصة كالتطرف في الدين أو في التعبير عن اليأس والرفض ليس سنّة في الحياة بل هو من الظواهر المؤقتة التي يفعل فيها الوقت فعله... الخ... الخ.

غير أن ذلك لا يعني بحال من الأحوال ترك الأمور لفعل الوقت وحده،

كلا. إن إرادة المستقبل تبقى مشلولة جوفاء إذا لم تبن على إرادة التغيير وعلى ممارسته بعقلانية وتخطيط وصبر وأمل. والتغيير يبدأ أو يجب أن يبدأ من تغيير طريقة النظر إلى الأمور، من تحليل الواقع تحليلاً يجمع بين النظرة الموضوعية والهدف الاستراتيجي، هدف التغيير وإعادة البناء.

ونحن هنا لا ندعي أننا سنقوم بتحليل لمختلف جوانب الواقع العربي هذا التحليل المطلوب، بل كل أملنا أن نتمكن من استئناف النظر في قضايا «قديمة» ما زالت في حاجة إلى نظر بل إلى نظرات جديدة من جهة، وأن ندشن النظر، من جهة أخرى، في قضايا جديدة باتت تشكل الآن قضايا القرن الحادي والعشرين الذي يطل علينا ملوحاً بكل جديد وغريب.

لقد كنا خلال مراجعتنا النقدية للمشروع النهضوي العربي، التي توخينا فيها الجمع بقدر الإمكان بين التركيز والوضوح، نلتقي من حين لآخر بقضايا رئيسية لم يتم حلها ولا تجاوزها في العقود الماضية، فبقيت تطرح نفسها على الحاضر، ولذلك أرجأنا النظر فيها إلى حين انصرافنا بأنظارنا إلى المستقبل كيما نستأنف النظر فيها على ضوء معطيات الغد بدل حبس التفكير فيها وسط معطيات تجاوزها التطور عربياً ودولياً. من هذه القضايا ما يتصل بمسألة الحكم كقضية الديمقراطية وقضية العلاقة بين الدين والسياسة وبين السياسة والايديولوجيا في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ومنها ما يتعلق بالمسألة القومية كقضية توظيف التراث العربي الإسلامي في إعادة تأسيس الوعي القومي، وقضية التفكير في «الوحدة» على ضوء مستجدات الحاضر والمستقبل. ومنها كذلك ما يتعلق بالمسألة الثقافية وبالخصوص ما عبرنا عنه بضرورة سلوك استراتيجية التجديد من الداخل لتحديث الفكر العربي.

وإلى جانب هذه القضايا العربية الطابع التي تتطلب نوعاً جديداً من النظر، هناك قضايا أخرى يطرحها العصر علينا، بعضها قديم في مظهره جديد في جوهره، وبعضها جديد تماماً، مظهراً ومخبراً. من هذه القضايا ما يخص العرب وحدهم ومنها ما يعم البشرية جمعاء.

فإلى هذه وتلك سننصرف باهتمامنا في الفقرة التالية.

خامساً: لنتخلص من الإحباط وايديولوجية الإحباط

أما مقارنة واقع اليوم بأحلام الأمس فعملية غير مشروعة كذلك لأنها تجمع بين شيئين مختلفين بالطبيعة لا تصح المقارنة بينهما. وإنما تكون المقارنة مشروعة إذا كانت بين واقع وواقع، أو بين أحلام وأحلام.

التفكير في المستقبل في أفق إرادة التغيير يتطلب حالة نفسية عادية طبيعية، تختزن الثقة بالنفس والأمل في تحقيق الأفضل. غير أن العرب اليوم يعيشون حالة يمتزج فيها الخيبة والقلق واليأس مع الشعور بالتفاهة، وهو ما يطلق عليه في الخطاب العربي المعاصر اسم: «الإحباط»، وهو حالة نفسية غير سوية تنبئ عن أزمة في العقل والوجدان، حالة يجب تحليلها بقصد تصفيتها. والمنطلق في هذا التحليل هو الرجوع بحالة الإحباط هذه إلى ما يشكل أساسها المعرفي السيكولوجي، وهو في نظرنا «الإحساس بالفارق» إحساساً مضخماً دراماتياً، على الصعيد الوجداني، واعتماد القياس ـ قياس الغائب على الشاهد ـ من دون اعتبار الفروق الموضوعية، على الصعيد المعرفي.

ذلك أن العرب عندما ينظرون إلى ما كانوا عليه في الماضي، سواء الماضي البعيد الذي يمتد إلى حضارات الشرق القديمة، المصرية والبابلية والأشورية... الخ، أو إلى حضارتهم الزاهية في القرون الوسطى، الحضارة العربية الإسلامية، أو عندما يستعيدون آمال وطموحات رجال النهضة في القرن الماضي وأحلام «الثورة» و«حرق المراحل» في الخمسينات والستينات من هذا القرن، وينظرون إلى ما حقق غيرهم على طريق النهضة والوحدة والتقدم خلال القرون الثلاثة الماضية، ينتابهم إحساس بالفارق عميق ومأساوي، هو ما يعبر عنه بذلك المفهوم السائد في الخطاب العربي المعاصر، مفهوم «الإحباط».

ولا ينحصر هذا الشعور في دائرة دون أخرى ولا لدى فئة لوحدها، بل هو

شعور عام يعبر عنه الشعراء والأدباء والعلماء والسياسيون. وحتى المؤرخون العرب الذين يتميزون بحكم مهنتهم بالنظرة التاريخية التي تكبح جماح ردود الفعل الوجدانية وتعطي للإحساس بالفارق معنى موضوعياً، يقعون أحياناً تحت تأثير هذا الشعور بالخيبة والدونية المعبر عنه بـ «الإحباط».

ولا جدال في أن هزيمة العرب في حرب الأيام الستة (حزيران/يونيو ١٩٦٧) هي الحد الفاصل في الوعي العربي المعاصر، والخطاب المعبر عنه، بين عهد الثورة والأمل وعهد الهزيمة والإحباط: فمباشرة بعد هذه الحرب بدأ خطاب النكسة والهزيمة، قصائد ومقالات وروايات وكتباً، فعجت المكتبة المعاصرة بأدبيات «السقوط» مما غطى على جميع الموضوعات الأخرى. ويمكن للمرء أن يجزم دون أن يخشى الوقوع في الخطأ بأنه منذ حزيران/يونيو ١٩٦٧ لم يظهر نص عربي، شعري أو نثري، أدبي أو علمي أو ايديولوجي، يتحدث عن الحاضر والمستقبل حديثاً يشع منه بريق أمل أو يعبر عن طموح أو يطرح مشروعاً للمستقبل.

وهكذا فما أن استقرت هزيمة ١٩٦٧ في النفوس على شكل إحباط حتى بادر «العقل العربي»، عقل المؤرخ والفيلسوف والباحث الاجتماعي والعالم الاقتصادي... الخ، إلى التنظير لحالة الإحباط تلك والارتفاع بها من مستوى المعاناة النفسية الوجدانية إلى مستوى التحليل الحضاري التاريخي. وهكذا سادت ايديولوجية الإحباط وأخذت تعبر عن نفسها عبر أنواع من القول لتشكل ما أسميناه قبل بـ «أدبيات السقوط».

لنكتفِ من هذه الأدبيات بالإشارة إلى أعمال ندوة رائدة في الموضوع نظمتها في نيسان/ابريل ١٩٧٤ جمعية الخريجين بجامعة الكويت تحت عنوان «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي»، ندوة يمكن اعتبارها من أهم الندوات التي عرفها الوطن العربي المعاصر، بل لربما كانت الندوة المؤسسة لسلسلة الندوات التي توالت بكثرة في مختلف الأقطار العربية منذ ذلك الوقت، والتي لا زالت متواصلة.

«أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي»؟ كيف طرحت هذه الأزمة سنة ١٩٧٤ تحت ضغط هزيمة ١٩٦٧؟

لعل الدكتور شاكر مصطفى الذي تولى الإشراف العلمي على الندوة المذكورة قد عبر أصدق تعبير وبأسلوب المؤرخ الأديب عن معطيات هذه «الأزمة» كما

يعانيها الوجدان ويتمثلها العقل في الساحة العربية. لقد ساهم في الندوة ببحث عنوانه «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي» استهله بهذا السؤال الذي لا يخفي طابعه المأساوي، قال: «لماذا تطلّب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل ودون كبير جدوى؟ هذا السؤال المصيري النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم، إذا كان ما يزال يأخَذ يوماً بعد يوم أبعاداً مأساوية متزايدة فلأنه قد مضت على ارتطام هذه الأمة بالحضارة الحديثة ومعطياتها وآلاتها سنون عديدة: كتلة الأقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر وتكنولوجيته ونبضه الحضاري. معظمها على الأقل انطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن، بعضها قبل روسيا التي بدأت منذ سبعين سنة، وبعضها قبل اليابان التي بدأت منذ مائة سنة. ومع ذلك فهذه الأمم وصلت، كلها وصلت، بينما لم يصل أي إقليم عربي طليعي إلى شيء بعد... مأساوية السؤال إنما تنبع من احتمالات الأجوبة عليها: فهل وصلت الأمة حقاً مرحلة الشيخوخة فهي إلى الإدبار والعقم الحضاري؟ أم أضاعت الطريق؟ وأي طريق؟ أم ثمة من الأمراض المقعدة في تكوينها العام ما يشل المفاصل أن تسير السير الذي يقتضيه إيقاع العصر؟ تلك هي المسألة».

لو كان كاتب هذه السطور حاضراً في الندوة المذكورة لصفق طويلاً لهذه العبارة. ولو طلب منه آنذاك أن يوجز القول في موضوع «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي» بلغة واضحة صادقة واهتدى إلى هذه العبارة التي اقتبسناها أعلاه لشعر بما يشعر به كل من حالفه النجاح والتوفيق في أمر ما. ولو طلب من كاتب هذه السطور أن يضيف اليوم شيئاً على هذه العبارة التي مضى عليها الآن أزيد من عشرين سنة لما تردد في القول ـ انسجاماً مع الرؤية التي تصدر عنها: «وها هي دول أخرى صغيرة لم نكن نسمع بها تشق طريقها وهي على قاب قوسين أو أدنى من الوصول، دول تحمل أسماء جديدة تماماً على قاموسنا التاريخي وذاكرتنا الحضارية، دول التايلاند وسنغافورة وكورية الجنوبية التي أصبحت تنعت بـ«النمور»، نمور الشرق الأقصى، هذا في حين بقينا نحن جامدين نُحلب كـ«النعاج» أو «الأبقار» في الشرق الأوسط مهد الحضارات».

ليس ثمة شك في أن هذا الكلام يعبر عن حقيقة واقعية ويعكس بصدق حالة وجدانية ذهنية لها ما يبررها، فلقد بدأت نهضة مصر مع محمد علي وتبعتها الشام ثم أقطار عربية أخرى، في القرن الماضي، قبل أن تدشن اليابان عصر

نهضتها، وقبل أن تقوم روسيا بثورتها، وقبل أن تتحرك الصين لتحرر نفسها، وقبل أن تبرز للوجود دول نامية (تنمو بالفعل) تصنف الآن خارج الدول المتخلفة. ومع ذلك فما زال العرب على رأس قائمة الدول «التي على طريق النمو» دون أن تتقدم على هذه الطريق... وما زالوا يتعثرون ويعانون نفسياً وذهنياً من كثرة العثرات وتواليها وتكرارها مثلهم مثل سيزيف في الميثولوجيا اليونانية، ذلك الرجل ذي الحظ التعس الذي حكمت عليه الآلهة بأن يرفع إلى قمة الجبل حجراً كبيراً فكان كلما أوشك على الوصول أفلت منه الحجر وهوى، ليعيد الكرة المرة تلو المرة دون جدوى.

ومع صدق هذه الملاحظات صدقاً منطقياً، أعني كونها مطابقة للواقع، وصدقاً وجدانياً، أعني أنها تعبر عن شعور بالمرارة صادق، له ما يبرره، فإن الناقد الذي يجعل العقل مرجعية لا تعلو عليها مرجعية أخرى لا بد أن يلاحظ أن هذا الشعور بالمرارة، الذي نعبر عنه بـ «الإحباط» إنما مرده إلى آلية «القياس» التي يعتمدها العقل العربي. إن قياس العرب لحالهم بحال أمم أخرى حققت في مضمار النهضة والتقدم أكثر مما حققوا، ثم قياس واقعهم الراهن بأحلامهم بالأمس، أحلام «النهضة» و«الثورة»، هما مصدر الإحباط الذي يعانون منه. وهذا النوع من القياس غير مشروع لأنه لا يراعي «الفارق» وإنما يبسط الأمور ويختزلها في علاقة وحيدة من نوع: وصلوا ولم نصل.. كنا.. فأصبحنا...

إن مسار اليابان ومسار روسيا والصين ومسار دول شرق آسيا التي «أقلعت»، مسارات تختلف في ما بينها كما تختلف مجتمعة ومنفردة عن مسار العرب. إنها لم تعانِ من «الوجه الآخر» للحداثة الأوروبية، أي الاستعمار، ولا من ربيبته: إسرائيل، كما أن أهميتها للغرب هي دون أهمية المنطقة العربية المتميزة بموقعها الاستراتيجي الذي كان ولا يزال يتحكم في الطريق إلى «الشرق»، وبمخزونها النفطي الذي لا يمكن أن يستغني عنه الغرب، إذ عليه تتوقف حضارته وبالتالي حياته وازدهاره.

أما مقارنة واقع اليوم بأحلام الأمس فعملية غير مشروعة كذلك لأنها تجمع بين شيئين مختلفين بالطبيعة لا تصح المقارنة بينهما. وإنما تكون المقارنة مشروعة إذا كانت بين واقع وواقع، أو بين أحلام وأحلام. فإذا نحن قارنا مثلاً بين واقع العرب (أمة أو دولاً أو شعوباً) في بداية هذا القرن، أو بين حالهم في الخمسينات

والستينات من هذا القرن نفسه، وبين واقعهم اليوم (التسعينات)، فإننا سنلاحظ أن درجات من التقدم تحققت على صعيد العمران والصحة والتعليم والوعي... الخ وأن النقص أو السلبيات اليوم ليست بأسوأ كثيراً مما كان عليه الأمر من قبل: فالوضع السياسي والاجتماعي اليوم على سوئه وعيوبه ليس بأسوأ مما كان عليه الحال من قبل لا في وسط هذا القرن ولا في بدايته. وإذن فالموقف الصحيح هو النظر إلى الأمور نظرة نسبية تاريخية خصوصاً وتقدم العرب لا يعنيهم وحدهم بل إنه يعني طرفاً أو أطرافاً أخرى ممن ينظرون إليه بوصفه يتم على حسابهم.

النظرة التاريخية واعتبار النسبية ضروريان للتخلص من حالة «الإحباط» وايديولوجية «الإحباط»، ايديولوجية التنظير للهزيمة والسقوط.

سادساً: لنتخلص من الأسئلة المزيفة ولنستلهم الطريقة الرشدية

وبدون هوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى، خاصة المهيمنة منها، مدعاة للانزلاق نحو الوقوع فريسة للاستلاب والاختراق.

أقصد بالأسئلة المزيفة الأسئلة التي تطرح على التاريخ أسئلة لاتاريخية من نوع: هل يقبل الإسلام الديمقراطية؟ هل يقبل مضامين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ هل يقبل العلمانية؟ تماماً مثلما تساءل كثيرون بالأمس تساؤلات صارت اليوم غائبة وغير واردة مثل: هل يقبل الإسلام الاشتراكية؟ وأسئلة أخرى يحلو اليوم لبعضهم طرحها، مثل: لماذا لم يكن لعقلانية ابن رشد امتدادات في الوطن العربي مثل تلك التي كانت لها في اوروبا من خلال «الرشدية اللاتينية؟» أو لماذا لم تتطور الأوضاع في الوطن العربي خلال القرون الوسطى إلى ما يشبه الحداثة الأوروبية؟

مثل هذه الأسئلة أسئلة مزيفة لأنها تسأل عما لم يحدث في التاريخ وتريد معرفة سبب عدم الحدوث، هذا في حين أن السؤال التاريخي العلمي هو الذي يستفسر عما حدث بالفعل، عن كيفية الحدوث أولاً، ثم عن سبب الحدوث، إن كان هناك طريق أو طرق لالتماس السبب أو الأسباب لحوادث الماضي. فالذي يسأل، مثلاً، عن «أسباب» عدم تطور الأوضاع في الوطن العربي في القرون الوسطى إلى ما يشبه ما آلت إليه الأحوال في أوروبا في العصر الحديث، من رأسمالية وديمقراطية وعلمانية... الخ هو كمن يسأل: لماذا لم يتطور فلان في جسمه وقوة حواسه وحدة ذكائه وفي صحته ومرضه... الخ، مثل فلان. إن السؤال المشروع والعلمي هو الذي يسأل عما حدث لفلان وأسباب ذلك، وليس عما لم يحدث لفلان وأسباب عدم الحدوث. ومن الأسئلة المزيفة كذلك تلك التي تطرح قضايا من نوع: لماذا لم يكن لعقلانية ابن رشد أو لفيزياء ابن الهيثم مستقبل في الحضارة العربية بينما كان لهما دور كبير ورئيسي في تأسيس العلاقة الأوروبية

والفكر العلمي الحديث؟ هذا السؤال يتجاهل أن عدم تأثير ابن رشد وابن الهيثم وغيرهما من العلماء في مسار التطور الذي عرفته الحضارة العربية هو كون هذه الحضارة قد دخلت في مرحلة «الانحطاط»، مرحلة التراجع والجمود على التقليد، وهي ظاهرة عامة شملت النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية. إن ما أصاب العقلانية الرشدية في الحضارة العربية هو نفس ما أصاب عقلانية أرسطو في الحضارة اليونانية، أرسطو الذي وجدت فلسفته وعلومه مستقبلها في الحضارة العربية وليس في الحضارة اليونانية التي دخلت بعد أرسطو مباشرة في مرحلة التفكك والانحطاط.

وما دمنا قد استحضرنا ابن رشد وأرسطو فلنستلهم المنهج الذي عالج به ابن رشد العلاقة بين الإسلام والعلوم القديمة من منطق وطبيعيات وإلاهيات، وهي العلوم التي خاض فيها اليونان تحت اسم عام هو: الفلسفة (أو محبة الحكمة، والحكمة هنا تعني المعرفة من أجل المعرفة: معرفة الحقيقة). ذلك أن كثيراً من الأسئلة المزيفة التي تطرح اليوم، مثل السؤال عما إذا كان الإسلام يقبل الديمقراطية أو الليبرالية أو الاشتراكية، أو بعبارة جامعة الحداثة الأوروبية، تثير مشكلة هي أشبه ما تكون بالمشكلة التي واجهها العرب والمسلمون في القرون الوسطى والمعروفة بمشكلة «التوفيق بين الدين والفلسفة»، أي بين الاسلام والعلوم العقلية اليونانية التي كانت تحتل آنذاك نفس الموقع الذي تحتله اليوم الحداثة الأوروبية.

لقد خاض الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام ومفكريه، قبل ابن رشد، في هذا الموضوع، فكان منهم من نظر إلى العقائد التي يقررها الدين بوصفها مثالات ومحاكيات للحقائق التي تقررها الفلسفة وبالتالي فلا تناقض بينها (الفارابي)، وكان منهم من حاول التوفيق بين العقائد الدينية والقضايا الفلسفية باعتماد نوع من التلفيق وذلك بإدخال قيم وسطى تكون جسوراً بين هذه وتلك (ابن سينا)، وكان منهم من نحا منحى آخر فسود الدين على الفلسفة أو العكس. فلما جاء ابن رشد ولاحظ أن محاولات التوفيق السابقة قد أدت إلى خلط ولبس مما نشأ عنه سوء فهم وتفاهم بين الفلاسفة ورجال الدين فاندفع بعض هؤلاء يكفرون أولئك، لما جاء ابن رشد، والحالة هذه، نظر إلى المسألة لا من زاوية الفيلسوف كما فعل الفارابي وابن سينا بل من زاوية الفقيه الذي يفتي من موقع القاضي المحايد، فكتب كتابه الشهير: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**.

وهكذا بدأ فيلسوف قرطبة وفقيهها وقاضيها بطرح السؤال التالي: «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب»؟

ونحن نعتقد أن هذا النوع من الطرح هو وحده الطرح الصحيح في ما نحن بصدده. ذلك أنه سواء تعلق الأمر بسؤال الأمس حول العلاقة بين الدين والفلسفة أو بسؤال اليوم حول العلاقة بين الإسلام والحداثة المعاصرة، فإن ترتيب هذه العلاقة يجب أن يتم من داخل الشرع لا من خارجه. ذلك لأن المسألة تؤول في نهاية الأمر إلى التماس حكم الإسلام، أعني الشرع الإسلامي. أما المقارنة بين الإسلام والحداثة الأوروبية، مثلها مثل المقارنة بين الدين والفلسفة، فهي مقارنة غير مشروعة لأن الطرفين ليسا من طبيعة واحدة. وبما أن الدين، عند أهله على الأقل، يعلو ولا يعلى عليه، وتلك هي طبيعة الإيمان عند الناس جميعاً، فإن كل ما يقع خارجه يجب أن يلتمس المشروعية داخله وليس خارجه. على أن السؤال الذي يطرح بصيغة «هل يقبل الإسلام الحداثة أو الديمقراطية أو. . .» هو سؤال يطلب حكم الشرع بصريح العبارة. وأحكام الشرع في الإسلام تندرج كما هو معروف تحت خمس جهات: الواجب والممنوع والمندوب إليه والمكروه والمباح.

لقد نظر ابن رشد إلى المنطق والفلسفة من هذه الزاوية، فانطلق، بخصوص المنطق، من هذه القضية التي لا يستطيع أن يجادل فيها أي مسلم وهي «أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها». وبما أن النظر العقلي ليس خاصاً بقوم دون قوم، وبما أنه قد سبقت إليه أمم قبل الإسلام، فإنه «يجب علينا ـ يقول ابن رشد ـ أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية (يعني السكين الذي تذبح به الأضحية) ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كان فيها شروط الصحة (= إذا كانت حادة تذبح بسهولة وسرعة فلا تعذب الحيوان)، وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام». ثم يضيف قائلاً: «وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية (= المنطق) قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صواباً قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه».

هذا بخصوص المنطق، أما بخصوص الآراء الفلسفية فيقرر ابن رشد في السياق نفسه أنه: «يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان (= البحث العلمي) أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم».

أعتقد أن هذه الطريقة التي سلكها ابن رشد هي أنسب وأقوم للاجابة عن سؤالنا المعاصر: «هل يقبل الإسلام الحداثة ومقتضياتها من ديمقراطية وعقلانية وحقوق الإنسان... الخ؟». إن الخطوة الأولى حسب هذه الطريقة هي وضع قضايا الحداثة تلك، واحدة واحدة، في ميزان الشرع: ميزان الوجوب والمنع والمندوب والمكروه والمباح. فالعقلانية مثلاً واجبة لأن «الشرع أوجب النظر العقلي في الموجودات واعتبارها»، حسب تعبير ابن رشد. أما الديمقراطية والاشتراكية وحقوق الإنسان... الخ. فيمكن أن يلتمس لها هي الأخرى حكم الوجوب كما في العقلانية، وذلك بتوظيف مفاهيم «الشورى» و«تكريم الإنسان» والدعوة إلى «العدل والإحسان» وغيرها من المفاهيم الواردة في القرآن والحديث، بصيغة فعل الأمر، في كثير من الأحيان. على أنه يمكن الرجوع بجميع قضايا الحداثة المعاصرة إلى أصل واحد هو المصلحة العامة. فما كان منها يحقق المصلحة، مصلحة الإنسان كفرد ومصلحة المجموع، فهو واجب أو على الأقل مندوب إليه. وعلى العموم، فكل ما لم ينص القرآن والسنة الصحيحة على منعه فهو مباح. فإذا طرحنا مثلاً مسألة الديمقراطية بالصيغة التالية: أيهما يحقق المصلحة العامة أو أقرب وأجدر بتحقيقها، هل حكم الفرد المستبد أم الحكم الذي يقوم على الانتخاب الحر النزيه وعلى المراقبة الفعلية للحكام، فإن الجواب لا يحتمل غموضاً ولا التباساً. إن الشرع مع الانتخاب والمراقبة لأنهما أقرب إلى الشورى من أي شيء آخر. وكذلك الشأن في القضايا الأخرى وكلها تقبل مثل هذا الطرح.

يبقى بعد ذلك البحث في وجوه المصلحة ودرجاتها وأنواعها، وهذه هي الموضوعات التي يجب أن ينصرف إليها النظر والاجتهاد. والاختلاف فيها سيكون اختلافاً مقبولاً ومشروعاً لأنه سيكون في الفروع، وهو من قبيل اختلاف الأئمة، مالك وأبي حنيفة والشافعي وغيرهم.

يمكن أن نخرج مما تقدم بقول مجمل حول قضية «التراث والحداثة»، وهو

أن ترتيب العلاقة بين قضاياهما يتطلب المعرفة بكل منهما معرفة كافية. وأصالة ابن رشد في هذا المجال ترجع إلى أنه كان فيلسوفاً وفقيهاً في الوقت نفسه. لقد أدلى في موضوع العلاقة بين الحكمة والشريعة بفتوى فلسفية (عقلية) لا من موقعه كفيلسوف، بل من موقعه كفقيه. إن المعرفة بالتراث أمر ضروري للدفاع عن الحداثة وتأصيلها، كما أن تطبيق الشريعة في الزمن المعاصر يتطلب المعرفة بما يشكل قوامه ومعاصرته. وقد سبق لابن خلدون ـ حفيد ابن رشد في هذا المجال ـ أن أفتى بوجوب المعرفة بالتراث العربي الإسلامي على كل من يخوض في الفلسفة وعلومها، فقال: «فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها».

ونستطيع أن نقرب عبارة ابن خلدون إلى مشاغلنا ولغة عصرنا فنقول: **إنه لا بد من الامتلاء بالثقافة العربية والتراث العربي الإسلامي عند الخوض في الحداثة الأوروبية الحديثة وقضاياها وإمكانية تبنيها أو اقتباس شيء منها. فالامتلاء بالثقافة العربية الإسلامية، وهي ثقافتنا القومية، هو امتلاء الهوية. وبدون هوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى، خاصة المهيمنة منها، مدعاة للانزلاق نحو الوقوع فريسة للاستلاب والاختراق.**

سابعاً: القرن الحادي والعشرون... بدأ... لم يبدأ...

تلك هي المحددات الرئيسية لمعالم المستقبل العربي في الأفق المنظور، وهي نفسها المحددات التي كان لها الأثر العميق والواسع على ما كان يشكل «المستقبل العربي» في التسعينات من القرن الماضي.

كثر الحديث في السنين الأخيرة عن القرن الحادي والعشرين، فكتبت مقالات وألفت كتب وعقدت ندوات، في مختلف أرجاء العالم حول ما قد يحمله القرن الحادي والعشرون بين طياته من مستجدات. وما زال الاهتمام بالموضوع يتزايد إلى درجة يخيل معها للمرء أن الإنسانية هي بصدد الانتقال من مرحلة إلى أخرى مغايرة تماماً بعد سنة ٢٠٠٠. واهتمام الناس بـ «القرون» قديم قدم التأريخ بالحساب، حساب الزمن بالسنين انطلاقاً من حادثة تاريخية مرجعية، وهي تختلف في الإسلام عنها في المسيحية عنها في اليهودية والصين وفارس... الخ.

وإذا كان التاريخ الميلادي قد اتخذ اليوم طابعاً عالمياً فذلك مظهر من مظاهر الهيمنة التي يمارسها الغرب على الصعيد العالمي، ليس إلا. أما التاريخ في ذاته، أعني نظام التوقيت الميلادي فليس له أي امتياز على غيره من نظم التوقيت الأخرى. وميزته الوحيدة أنه أصبح اليوم مرجعية عالمية لا يستقيم في أذهان الناس، المنشدين إلى عالمية الغرب وثقافته وهيمنته، ترتيب الحوادث التاريخية خارجها. وذلك على العكس مما كان عليه الأمر في الماضي حيث كانت كل حضارة تؤرخ للحوادث من داخلها. وما زالت بعض الحضارات، كالحضارة العربية الإسلامية، تعتمد مرجعياتها الخاصة لترتيب حوادث ماضيها وحاضرها. فالتاريخ الهجري ما زال معمولاً به اليوم فضلاً عن كونه ضرورياً لتنظيم حوادث التاريخ الإسلامي، إذ به قيدت أول مرة.

وإذن فالحديث عن القرن الحادي والعشرين أو عن سنة ٢٠٠٠ هو حديث عن شيء اعتباري، نسبي. وإذا كان الناس يتخذون اليوم من السنوات والقرون

(والأيام والشهور) نظاماً مرجعياً للتوقيت للحوادث بحيث تبدو مرتبطة بالزمان، فإن العكس هو ما يجري في الحقيقة: فالزمان يتعين ويتجزأ بالحوادث، سواء في ذلك الزمن الطبيعي المرتبط بحركات النجوم والكواكب، أو الزمن الاجتماعي المرتبط بالحوادث التاريخية التي تكتسي في نظر الناس أهمية خاصة كالطوفان وعام الفيل وميلاد عيسى وهجرة محمد... الخ، أو الزمن النفسي الذي يطول ويقصر حسب أحوال الناس النفسية، فيكون قصيراً في حال الفرح واللذة وطويلاً في حال الألم والحرمان والانتظار...

يصدق هذا أيضاً على ما نحن بصدده، أعني القرن الحادي والعشرين. والمطالع لما كتب ويكتب حول الموضوع يلاحظ اختلاف الكتاب حول بدايته. هم يبحثون عن حادثة أو جملة حوادث تاريخية تسجل بداية مرحلة جديدة تختلف عما شهده القرن العشرون من حوادث وتنفصل عنها نوعاً من الانفصال. وهنا تذوب سنة ٢٠٠٠ أم ٢٠٠١ ذوباناً تاماً فلا يبقى لها في ذاتها أي معنى. وبما أن الإنسان لا يستطيع، مهما أوتي من نظر ثاقب وعلم محيط بما جرى، أن يتنبأ بما سيحدث غداً، وبالتالي لا يستطيع أن يجزم بأن حادثة فلانية ستحدث في سنة كذا وستكون هي الفاصلة بين القرنين العشرين والحادي والعشرين، فإنه يضطر إلى الرجوع إلى حوادث الحاضر أو الماضي القريب ليتخذ منها مرتكزاً للتحقيب والتصنيف. وهكذا نلاحظ أن جميع الذين كتبوا ويكتبون عن القرن الحادي والعشرين يجمعون، أو يكادون، على أن هذا القرن المنتظر قد بدأ فعلاً الآن وقبل سنة ٢٠٠٠. والحوادث التي تعين بدايته هي أمور وقعت بالفعل أو هي بصدد الوقوع: سقوط جدار برلين، انهيار الاتحاد السوفياتي، الثورة المعلوماتية، انفراد الليبرالية كايديولوجيا وحيدة...

والحديث عن القرن الحادي والعشرين ينصرف اليوم أساساً إلى النتائج المحتملة لهذه الحوادث. ومن هنا الاهتمام بما سيكون عليه كل من النظام العالمي والإقليمي والنظام الثقافي... الخ. هل سيظل النظام العالمي نظاماً يهيمن فيه قطب واحد (الولايات المتحدة الأمريكية) أم سيكون نظاماً متعدد المراكز والأقطاب (اوروبا المتحدة، روسيا، شرق آسيا إضافة إلى الولايات المتحدة) من جهة، وهل سيبقى النظام الوطني، نظام الدولة/الأمة، أو الدولة الوطنية، مكرساً كواقع وكنموذج أم أنه سيفقد أهميته وجدواه أمام عولمة الاقتصاد ولامحدودية الإعلام والمعلومات من جهة ثانية؟ وماذا سيكون عليه النظام الثقافي غداً، أمام غياب

الايديولوجيا والصراع الايديولوجي، هل سيتقوى ليحل «الصراع بين الحضارات والثقافات» محل الصراع بين الايديولوجيات والمصالح الاقتصادية أم أنه سيضعف ويلين لتتداخل الحدود بين الثقافات وتنمحي بفعل الاختراق الثقافي والإعلامي... الخ، من جهة ثالثة؟

وإضافة إلى الاهتمام بنتائج الأحداث الكبرى، السياسية والعلمية والفكرية، التي طبعت نهاية هذا القرن بوصفها نتائج ستشكل بتحققها وتفرعها فضاء القرن الحادي والعشرين، بالإضافة إلى هذا، هناك ظواهر أخرى طبيعية أو لها علاقة بالطبيعة يُنتظر أن تساهم هي الأخرى بتفاقمها واستفحالها في أحداث القرن المقبل. من ذلك مسألة السكان: فتزايد السكان في دول الشمال ضئيل ويميل في بعضها إلى درجة الصفر، أو ما تحت الصفر، بينما يتجه في دول الجنوب نحو التكاثر أضعافاً مضاعفة. وترتبط بذلك مسائل عديدة كالهجرة وعدم كفاية المواد الغذائية... الخ. ومن ذلك أيضاً مشكلة المياه وهي مشكلة يعاني منها كثير من دول الجنوب، وهي مشكلة يتردد القول بشأنها في تشاؤم ينذر بأن الحروب المقبلة ستكون حول مصادر المياه. وهناك مشكل التلوث وتأثيره على البيئة وعلى الغلاف الجوي للكرة الأرضية، كل ذلك إلى جانب التطورات المثيرة التي ينتظر أن يعرفها مجال البيولوجيا والهندسة الوراثية وما قد يكون لها من تطبيقات قد تطال تكوين الإنسان وقدراته واستعداداته...

وبما أن الحوادث والظواهر التي يؤرخ بها اليوم للقرن الحادي والعشرين، ما ذكرنا منها وما لم نذكر، تندرج كلها في دائرة الممكن القريب الذي يستمد رجحانه من وجوده في الحاضر نوعاً من الوجود، فإن مجال الرؤية والاستشراف الخاصين بالقرن الحادي والعشرين لا يتجاوز سنة ٢٠١٠، وفي أبعد التصورات سنة ٢٠٢٥، وبالتالي فإن ما ستكون عليه حال العالم بعد سنة ٢٠٢٥ سيتحدد بحوادث هي الآن خارج التصور. إن هذا يعني أن مابين ٧٥ بالمئة و٩٠ بالمئة من صورة القرن الحادي والعشرين يقع في عالم الغيب الذي لا سبيل إلى النفاذ إليه اليوم.

وإذا نحن أخذنا برأي الباحثين الذين يرون أن القرن العشرين إنما بدأ حوالى سنة ١٩١٤ مع الحرب العالمية الأولى وما عرفته السنوات القليلة التي سبقتها والتي تلتها من حوادث تاريخية عظمى وإنجازات علمية كبرى (نظرية النسبية ونظرية الكوانتا من جهة، وقيام الثورة البلشفية وسقوط الخلافة العثمانية من جهة ثانية)، فإنه يمكن القول إن البداية الحقيقية للقرن الحادي والعشرين لن تظهر قبل انتهاء

امتدادات القرن العشرين فيه، الامتدادات لحوادث التسعينات التي نعيشها والتي ستطال العقد المقبل أو ربما أكثر.

وكيفما كان الأمر، وسواء نظر الناس الذين سيعيشون في مثل هذا الوقت بعد مائة عام، إلى المرحلة التي نجتازها اليوم، مرحلة التسعينات من القرن العشرين، على أنها تنتمي إلى قرنهم أو جعلوها تابعة لقرننا نحن، فإن المستقبل العربي الذي يمكننا الحديث عنه، سواء باستشراف ممكناته اعتماداً على معطيات الحاضر أو بوصفه مجالاً لإرادتنا وإرادة أبنائنا في بنائه وتشييد صرحه، هو ذلك الذي يمتد أمامنا على مدى عشرين سنة انطلاقاً من لحظتنا الراهنة. إنه المستقبل الذي سيتحدد بصورة كبيرة، إن لم يكن بصورة مطلقة، بالحوادث والظواهر التي ذكرنا قبل والتي تؤرخ، في هذا القرن العشرين، لبداية جديدة قد تكون آخر مراحله وقد تكون أولى مراحل القرن المقبل. إن سقوط الاتحاد السوفياتي وانسحاب ايديولوجيا الاشتراكية العالمية من جهة، وانفراد الحداثة الغربية الليبرالية بالريادة والقيادة بما في ذلك الظواهر التي تصنف ضمن «مابعد الحداثة» من جهة ثانية، إضافة إلى اعتراف العرب بدولة إسرائيل وانتهاء فلسطين «القضية».. تلك هي المحددات الرئيسية لمعالم المستقبل العربي في الأفق المنظور، وهي نفسها المحددات التي كان لها الأثر العميق والواسع على ما كان يشكل «المستقبل العربي» في التسعينات من القرن الماضي. إنها المحددات التي يتعين علينا تحليلها من جديد، لا على مستوى ما كانت عليه خلال هذا القرن، بل على مستوى ما هي عليه اليوم وما قد تكون عليه غداً.

ثامناً: ضرورة إعادة بناء الأهداف

واضح إذن أن إعادة بناء الأهداف في المشروع النهضوي العربي بالصورة التي تجعله يستأنف الحياة في الحاضر والمستقبل تتطلب الانطلاق من المعطيات الجديدة التي يبدو الآن أنها ستطبع المستقبل العربي على المدى المنظور على الأقل.

لعل أول مهمة تواجه اليوم من يروم التفكير في المستقبل العربي، أو مستقبل أي بلد آخر، هي مهمة إعادة بناء الأهداف.

ذلك لأن التفكير في المستقبل بدون استحضار أهداف واضحة يراد أن تتحقق فيه نوعاً من التحقق هو تفكير يبتعد عن استراتيجية إرادة المستقبل ويتجه نحو الحزر والتخمين والاستشراف انطلاقاً من الواقع القائم. ونحن هنا لا نقف موقف العراف ولا موقف المستشرف المشيد لسيناريوهات، بل ننطلق من إرادة التغيير ومن الاقتناع بضرورته. ولذلك سيتجه اهتمامنا إلى إعادة بناء الأهداف انطلاقاً من تغيير وجهة النظر واتجاهه نتيجة ما حصل من تطور على الصعيد العالمي والعربي معاً، وانسجاماً كذلك مع طبيعة المرحلة القادمة.

لقد لخصنا أهداف المشروع النهضوي العربي الذي تبلور في مثل هذا الوقت من القرن الماضي في هدفين رئيسيين: الوحدة والتقدم، وعرضنا بالمراجعة والنقد لهذين الهدفين على ضوء معطيات هذا القرن الذي نودعه، معطياته الدولية والعربية.

وكما أوضحنا سابقاً، فلقد حقق العرب أشياء على طريق «الوحدة والتقدم» ولكنهم لم يتمكنوا لحد الآن من تحقيق ما يمكن أن يكون تجاوزاً أو بداية لتجاوز هذين الهدفين. وبما أنه لا يمكن العدول عنهما إلى غيرهما، إذ ليس هناك ما يقوم مقامهما كإطار لمشروع عربي مستقبلي جدير بهذا الاسم، فإن أي تفكير في المستقبل، من زاوية الإرادة والتغيير، سيكون حتماً واقعاً داخل هذين الهدفين كلاهما.

ذلك أنه إذا كان من الممكن القول بإمكان الشعوب والدول العربية أن تستغني عن هدف «الوحدة» وأن تتمسك بهدف «التقدم» وحده، فإن المعطيات القائمة الآن، عربياً ودولياً، إضافة إلى تحديات المستقبل كما تبدو على المدى المنظور، تشير إلى أن تقدم الدول العربية منفردة يتوقف على مدى التنسيق بينها في إطار من التضامن والتكامل والوحدة.

وإذن فـ «الوحدة والتقدم» هدفان لا يمكن الاستغناء عنهما في أي تفكير أو عمل عربي تحركه إرادة المستقبل، إرادة التغيير في اتجاه الأفضل والأحسن. ولكن بما أن المعطيات العربية والدولية التي أطّرت التفكير والعمل من أجل هذين الهدفين، خلال القرن الذي نودعه الآن، قد تغيرت شكلاً وموضوعاً، فإن استمرار التفكير فيهما بالطريقة نفسها التي سادت خلال هذا القرن، لم يعد ممكناً. وإذن فمن الضروري ونحن نتجه إلى المستقبل، إلى القرن الحادي والعشرين، أن ننظر إلى «الوحدة والتقدم» من الزاوية التي تعكس المعطيات التي باتت تفرض نفسها على الحاضر والمستقبل، سواء منها ما كان كامناً في الماضي أو ما هو وليد الحاضر.

وفي هذا الإطار، إطار التفكير في «القديم» و«الجديد» والمقارنة بين ما ينتمي إلى «الماضي» وما هو من إفرازات الحاضر، نرى من المفيد لفت الانتباه، مرة أخرى، إلى تلك المفارقة التي طبعت وتطبع علاقة الفكر العربي الحديث والمعاصر بـ «الجديد» الذي ينتصب أمامنا. وكما كان الشأن في القرن الماضي، فإن «جديد» الفكر العربي لم يخرج من جوف قديمه، بل هو منقول إليه من الفكر الأوروبي. وبما أن «الجديد» لا يبقى في موطنه جديداً دائماً إذ سرعان ما يدخل في حيز القديم بصورة ما وبدرجة ما، وأيضاً فيما أن نقله إلى موطن آخر يتطلب وقتاً لقبوله وتبنيه. . فإنه كثيراً ما يحدث أن يفقد المنقول جدته ويدخل في مجال «القديم» في موطنه الأصلي بينما يقدم كمشروع للمستقبل في الموطن الذي ينقل إليه.

ذلك ما حصل لشعارات الفكرة القومية والحداثة والتقدم وغيرها من شعارات الجديد في اوروبا والغرب عامة خلال القرن الماضي. فالقومية التي كانت شعاراً مستقبلياً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في اوروبا، قد تحولت هناك في القرن العشرين ـ أعني في الوقت الذي اتخذت فيه شعاراً للمستقبل العربي ـ تحولت إلى مقولة بغيضة ترتبط بالتعصب العرقي والوطني وبالنزاعات الدينية والحروب المهولة (الحروب القومية في أوروبا والحربان العالميتان) فصارت الدعوة

للفكرة القومية والعمل لها في الوطن العربي مرتبطين لا بحاضرها في اوروبا بل بمستقبلها الماضي هناك، المستقبل الذي تم تجاوزه بتحقيقها.

وكذلك الشأن في مقولة «الحداثة» التي دخلت مع أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، في اوروبا موطنها الأصلي، في مرحلة ساد فيها وجهها الآخر، وهو بالنسبة للعرب وجه عدواني متعدد الجبهات: الاستعمار، الصهيونية... وبالنسبة لأوروبا وجه الأزمة والخيبة: الاستغلال الرأسمالي والتنافس القومي والصراع الطبقي... وهكذا وجد العرب أنفسهم مشدودين إلى ماضي كل من الفكرة القومية والحداثة، أعني فكر «الأنوار»، فكر القرن الثامن عشر، وليس إلى حاضرها في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. إن ما يريدونه منهما هو مستقبلهما الماضي الذي لم يتحقق، وليس ما آلتا إليه. تلك هي المفارقة التي عانى منها المشروع النهضوي العربي خلال هذا القرن. واليوم يعيش العرب، وهم على مشارف القرن الحادي والعشرين، مفارقة أخرى مماثلة للأولى وإن اختلفت عنها في بعض جوانبها. ذلك أن الواقع السائد الآن في الوطن العربي هو ما سبق أن أطلقنا عليه منذ بداية الثمانينات اسم «الدولة القطرية»، وهو الاسم الذي شاع بعد ذلك بسهولة لأنه يسمح بالتخلص من التناقض الوجداني الذي يثيره في الضمير العربي اسم «الدولة الوطنية» في وقت كانت «دولة الوحدة» ما تزال شعاراً لم يتقادم بعد.

لقد تطورت «الدولة القطرية» هذه، سواء على صعيد الواقع أو صعيد الوجدان إلى دولة وطنية: دولة قومية في حدود القطر العربي الواحد، وهي الآن ليست فقط «مجرد أمر واقع» بل هي في وجدان الأغلبية الساحقة من أبنائها مشروعاً للحاضر والمستقبل. وهكذا دخلت شعارات «دولة الوحدة» مثلها مثل نقيضها «التجزئة» في حيز فكر الماضي وصار الحاضر والمستقبل كلاهما للدولة القطرية الوطنية بوصفها حقيقة أولية، موضوعية وذاتية. لقد قامت الدولة الوطنية في اوروبا المعبر عنها هناك بـ «الدولة/ الأمة» على فكرة الاستقلال في جميع الميادين:

ـ الاستقلال الجغرافي الذي تجسمه حدود واضحة معترف بها تفصل بين قطر وآخر، بين مجموعة عرقية ــ حقيقية أو وهمية ــ وأخرى، ويفرض أداء الحقوق الجمركية كشرط لتنقل السلع، والإدلاء بجوازات السفر لتنقل البشر، بما فيهم الأقارب وأبناء العمومة...

- والاستقلال الاقتصادي الذي يجسمه التنافس بين الدول الأوروبية في تحقيق التقدم داخل حدودها، والهيمنة على الطرق التجارية والمواقع الاستراتيجية ومنابع الثروة والمواد الأولية في «ما وراء البحار» (أي خارج اوروبا).

- والاستقلال السياسي الذي يكرسه ويحافظ عليه مبدأ عدم تدخل الدول الأوروبية في الشؤون الداخلية بعضها لبعضها الآخر والتعامل على قدم المساواة في علاقاتها الخارجية.

- والاستقلال الثقافي الذي يجسمه اعتماد اللغة الوطنية وحدها وسيلة للعلم والثقافة والتخاطب والارتباط بتراث الأمة...

هذه الدولة الوطنية ـ الدولة/الأمة ـ التي سادت في اوروبا خلال القرن الماضي وإلى الربع الأخير من هذا القرن، والتي غدت وما تزال النموذج لـ «الدولة» في الوطن العربي، سواء دولة الحلم (دولة الوحدة) أو دولة الواقع (الدولة القطرية)، قد أصبحت الآن شيئاً من مخلفات الماضي في اوروبا والغرب عامة. إن المستقبل كما يفكَّر فيه هناك اليوم سيكون مجالاً للعولمة والكونية لا معنى فيه للاستقلال الجغرافي والاقتصادي والسياسي والثقافي... وبالتالي إن نهاية القرن العشرين تشهد نهاية الدولة/الأمة ودخول الفكرة القومية ضمن لائحة أفكار الماضي ومفاهيمه.

ومثل الفكرة القومية في ذلك مثل «الحداثة» ككل. لقد بدأ نقد الحداثة في اوروبا منذ أواخر القرن الماضي واستمر طوال هذا القرن، في مختلف المجالات: مجال الفلسفة والأخلاق والأدب كما في مجال الاقتصاد والاجتماع والسيكولوجيا والسياسة. وقد اختلط الأمر على الفكر العربي طيلة هذا القرن فارتبط، وهو يطلب الحداثة، بالتيارات الناقدة للحداثة المشهرة بإخفاقاتها، وها هو اليوم يواصل التغني بالحداثة كمطلب وشعار ويردد في الوقت نفسه مقولات تنتمي في اوروبا إلى ما يعبر عنه اليوم هناك بـ «مابعد الحداثة».

واضح إذن أن إعادة بناء الأهداف في المشروع النهضوي العربي بالصورة التي تجعله يستأنف الحياة في الحاضر والمستقبل تتطلب الانطلاق من المعطيات الجديدة التي يبدو الآن أنها ستطبع المستقبل العربي على المدى المنظور على الأقل.

إنه عالم «مابعد» الذي يتوجب التعرف عليه وعلى ممكناته.

تاسعاً: مرحلة الـ «مابعد»

نحن نجتاز اليوم إذن مرحلة الـ «مابعد»، دولياً وعربياً، وبالتالي فإرادة المستقبل يجب أن تستند ليس فقط إلى دروس الماضي ومعطيات الحاضر، بل أيضاً على تحليل حصيف لمرحلة الـ «مابعد» هذه.

إن إعادة بناء أهداف المشروع النهضوي العربي تتطلب، كما قلنا، الأخذ بعين الاعتبار الكامل ليس العوامل الداخلية وحدها بل الظروف والتطورات الدولية أيضاً. وبعبارة أخرى، إن وضع الوطن العربي في القرن الحادي والعشرين سيكون محكوماً، إلى حد كبير، بما يسود ذلك القرن من تيارات واتجاهات وقوى على الصعيد العالمي، وبكيفية خاصة تلك التي مركزها الغرب الذي يشكل، وسيبقى يشكل لمدة من الزمن، لا سبيل إلى تقديرها، القوة المهيمنة على العالم بفكره وتقانته وقواه الاقتصادية والعسكرية...

ولما كانت عملية إعادة بناء الأهداف عملية فكرية بالأساس، فإنه من الضروري استحضار التأثير الذي يمارسه الغرب علينا ـ شئنا أم كرهنا ـ في المجال الفكري، والوعي بالتالي إلى التوجيه الذي يمارسه الفكر الغربي على رؤانا الفكرية المعاصرة، ومن بينها تصورنا لأهداف المشروع النهضوي العربي مستقبلاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من استحضار الدور الذي ستلعبه القوى المعادية والمنافسة للمشروع النهضوي العربي اليوم وغداً، سواء في مرحلة رسم الأهداف أو في مرحلة تحديد استراتيجيات التخطيط لها والعمل لتحقيقها.

لقد تأثر المشروع النهضوي العربي الحديث الذي تبلور في أواخر القرن الماضي، سواء في صياغة أهدافه أو أثناء العمل من أجل تحقيقها خلال هذا القرن، بما ساد في الغرب آنذاك من تيارات حصرناها في ثلاثة رئيسية: الحداثة الأوروبية، الحركة الصهيونية، الاشتراكية العالمية. وقد عرفت هذه التيارات

تطورات هامة خلال هذا القرن، وستشهد تحولات أخرى خلال القرن المقبل بدون شك. ولما كانت العلاقة بين الغرب وتياراته ومشاريعه من جهة، والوطن العربي من جهة أخرى لم يطرأ عليها أي تغيير جوهري إذ بقيت إلى الآن وستبقى ـ على الأقل في المدى القريب ـ من نوع علاقة السيد بالعبد (السيد سيد على العبد ولكنه يحتاج إليه ويتوقف عليه في كثير من جوانب حياته)، فإنه من المنتظر أن يسري تأثيره على الوطن العربي عبر التيارات نفسها في صورتها الجديدة. إن هذا يعني أنه علينا أن نتعرف أولاً على نوع التطور الذي حصل ويحصل في التيارات الثلاثة المذكورة في أفق القرن الحادي والعشرين حتى نكون على وعي بنوع التأثير الذي ستمارسه تلك التيارات، في صورتها الجديدة، على ما نحن مطالبون به من إعادة بناء أهداف المشروع النهضوي العربي ورسم معالم مساره الجديد.

فما هي إذن حقيقة التطورات التي حصلت والتي هي بصدد الحصول في كل من الحداثة الأوروبية والحركة الصهيونية والاشتراكية العالمية، في أفق القرن الحادي والعشرين؟

يمكن القول، بصفة عامة، إن كل واحد من هذه التيارات يجتاز الآن مرحلة انتقالية غير قابلة للتحديد الماهوي. ولذلك فإن الوصف الذي يعبر عن طبيعتها الراهنة هو: الـ «مابعد»: مابعد الحداثة، ما بعد الصهيونية، ما بعد الاشتراكية العالمية. ومفهوم الـ «مابعد» هنا لا يفيد وجود خط فاصل بينه وبين ما كان وما هو كائن، بل يعني الاستمرارية في شكل جديد عبر منعطف تختلف زاوية الانعطاف (أو الانحراف) فيه من مكان لآخر ومن زمن لآخر. قد يكون هذا الانعطاف محكوماً بما حصل من تقدم في الاتجاه الأصلي نفسه، وقد يكون سببه انبعاث ما ترك على الهامش أو ما أهمل إهمالاً خلال السير.

وإذا كان مفهوم «مابعد الحداثة» رائجاً اليوم بكثرة في الخطاب العربي الذي يتخذ الفكر الغربي مرجعية له، بصورة أو بأخرى، فإن رواجه لا يعني أن مستعمليه من الكتّاب العرب يستحضرون جميعهم أبعاده وتأثيره على الرؤية ومجالاتها في الساحة الفكرية الحداثية العربية، هذا فضلاً عن تعدد الدلالات التي تعطى لهذا المفهوم في الفكر الغربي نفسه. ولما كانت علاقتنا بالغرب هي الأساس، إذ تندرج تحتها علاقتنا بالصهيونية وغيرها من التيارات الخارجية، ولما كانت هذه العلاقة تمر في الوقت الراهن، وفي المجال الفكري خاصة، عبر الفلسفات والايديولوجيات التي تنظر في الغرب لمرحلة «مابعد الحداثة»، فإنه من الضروري الوقوف قليلاً مع

هذه الفلسفات والايديولوجيات لتوضيح أسسها وآفاقها بهدف اكتساب ما يكفي من الوعي النقدي إزاء مفاهيمها التي أخذنا نستهلكها ونروج لها وكأنها جزء ضروري في حداثتنا وشرط لازم لنهضتنا.

وقد تكفي هنا، لإثارة الانتباه وتوجيه الاهتمام إلى هذه المسألة، الإشارة إلى أن فلسفات وايديولوجيات «مابعد الحداثة» في الغرب تروج لمفاهيم وآراء ونظريات ليست كلها ضرورية ولا حتى مفيدة لنا في عملية إعادة بناء أهداف مشروع نهضتنا. من ذلك مثلاً: التركيز على الفرد بدل الجماعة، وعلى الاختلاف بدل الائتلاف والوحدة، وعلى الاثنيات بدل الأمة من جهة، وترويجها، من جهة أخرى، لنظريات حول «نهاية الأمة»، ونهاية السياسة، ونهاية الديمقراطية، ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات... الخ وكما أنه من غير المعقول الوقوف موقف الرفض والعداء إزاء مناقشة هذه الأمور وأخذها بعين الاعتبار، بوصفها تبرز ما كان مهمشاً أو مهملاً وتحاول استشفاف اتجاه التطور من زاوية أخرى غير الزاوية «الرسمية»، فإنه من غير المعقول كذلك الانسياق معها وكأنها حقائق لا مناص منها، تفرض نفسها على عالم اليوم والغد وعلى جميع الأمم والشعوب. إن النظرة التاريخية النقدية ضرورية هنا، والآن، أكثر من أي وقت مضى.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الأخذ في الحسبان التطورات التي حصلت وتحصل الآن وغداً على أرض فلسطين التي كانت وستظل ـ في المستقبل المنظور على الأقل ـ قلب القضية العربية، وبالتالي عنصراً أساسياً في مستقبل النهضة العربية. إن عبارة «مابعد الصهيونية» التي اخترنا استعمالها في هذا المجال تعبر بدورها عن وجود منعطف يصعب تحديد اتجاهه ومداه، سواء بالنسبة للفكرة الصهيونية ذاتها أو للقضية العربية.

ذلك أنه لم يعد ممكناً، لا دولياً ولا إقليمياً، تحقيق الحد الأقصى الذي كان يشكل «الهدف» النهائي في الصراع العربي الإسرائيلي لكلا الطرفين. إن شعار «من النيل إلى الفرات» الذي رفعته الصهيونية مثله مثل شعار «تحرير فلسطين، كل فلسطين» الذي رفعته الحركة القومية العربية، لم يعد من الممكن اليوم التلويح بأي منهما كبرنامج للمستقبل ـ المنظور على الأقل. إن اعتراف العرب بإسرائيل الحالية واعتراف إسرائيل بمنظمة التحرير الفلسطينية وبـ «الحكم الذاتي» للفلسطينيين في الضفة والقطاع (الذي سيسفر في النهاية، آجلاً أو عاجلاً، عن دولة فلسطينية)، إن هذا الاعتراف المتبادل يجعل المرحلة المقبلة مجالاً لتطورات محتملة لا يمكن

تحديدها الآن أي نوع من التحديد، وبالتالي فكل ما يمكن وصفها به هو أنها: مرحلة «مابعد» اعتراف العرب بـ «الوجود» لإسرائيل واعتراف إسرائيل بـ «الوجود» للفلسطينيين. نقول الاعتراف بـ «الوجود»، وليس «الاعتراف» هكذا بشكل مطلق، لأن الوجود هنا يسبق الماهية. إن الماهية ـ والتطبيع جزء منها ـ مشروع للمستقبل، وبالتالي فهي تنتمي إلى «مابعد».

ومن جهة ثالثة، لا بد من الأخذ بالحسبان كذلك أن انهيار «الاشتراكية العالمية» ممثلة في المعسكر الشيوعي وعلى رأسه الاتحاد السوفياتي سابقاً، لا يعني بحال من الأحوال نهاية المسألة الاجتماعية، ولا «نهاية التاريخ». ذلك أن ما حرك الصراع بين الليبرالية والاشتراكية هو شيء ما زال قائماً وبصورة أكثر تفاقماً، نقصد بذلك الفوارق الطبقية والاستغلال الرأسمالي والهيمنة الإمبريالية.

وبعبارة أخرى، إن المسألة الاجتماعية لم تذب ولم تحل، بل هي في استفحال وتفاقم في جميع البلدان، «المتقدمة» منها و«المتخلفة» سواء بسواء. وإذا كانت «الاشتراكية العالمية» كفكر ونظام وحركة لم تنجح في حل المسألة الاجتماعية، فإن بقاء هذه المسألة وتفاقمها يطرحان الحاجة إلى «مابعد»: إلى معالجة جديدة، نظرية وعملية، لهذه المسألة، مسألة الفقر والحرمان واستفحال الفوارق الطبقية وما ينشأ عنها أو يرافقها من ردود وأفعال تكتسي اليوم في كثير من البلدان طابعاً ممنهجاً على صعيد الفكر (التطرف) وعلى صعيد العمل (الإرهاب والإرهاب المضاد).

نحن نجتاز اليوم إذن مرحلة الـ «مابعد»، دولياً وعربياً، وبالتالي فإرادة المستقبل يجب أن تستند ليس فقط إلى دروس الماضي ومعطيات الحاضر، بل أيضاً الى تحليل حصيف لمرحلة الـ «مابعد» هذه.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابراهيم، سعد الدين (محرر). **المجتمع والدولة في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. **العروة الوثقى**. عني بنشرها محمد جمال. مصر: المكتبة الأهلية، ١٩٢٧.

انطونيوس، جورج. **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**. تقديم نبيه أمين فارس؛ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس. ط ٦. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. ط ١. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩؛ ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

ـــــ. **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

ـــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ـــــــ. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦. (الثقافة القومية؛ ٢٩، قضايا الفكر العربي؛ ٤)

ـــــــ. **المسألة الثقافية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (الثقافة القومية؛ ٢٥، قضايا الفكر العربي؛ ١)

ـــــــ. **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (الثقافة القومية؛ ٢٧، قضايا الفكر العربي؛ ٣)

ـــــــ. **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

حسين، عادل [وآخرون]. **التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **الأعمال القومية لساطع الحصري**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥. ٣ أقسام. (سلسلة التراث القومي)

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**. بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣.

سوسة، أحمد. **العرب واليهود في التاريخ**. دمشق: العربي للإعلان والنشر والطباعة، [د. ت.].

شرام، ستيورت وهيلين دنكوس. **الماركسية اللينينية أمام مشاكل الثورة في العالم غير الأوروبي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠.

عبد الملك، أنور. **نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية، ١٨٠٥ ـ ١٨٩٢**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

علي، حيدر ابراهيم. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

العيسوي، ابراهيم. **قياس التبعية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مشروع المستقبلات العربية البديلة، آليات التبعية في الوطن العربي)

غالي، شكري. **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

فتح الله، سعد حسين. **التنمية المستقلة: المتطلبات والاستراتيجيات والنتائج: دراسة مقارنة في أقطار مختلفة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٧)

قراءات في الفكر القومي. الكتاب الرابع: القومية العربية والثقافة. مجموعة من المؤلفين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة التراث القومي)

كندي، بول. **القوى العظمى**. ترجمة عبد الوهاب علوب. القاهرة: مركز ابن خلدون، ١٩٩٣.

الكواري، علي خليفة. **نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة: الملامح العامة لاستراتيجية التنمية في إطار اتحاد أقطار مجلس التعاون وتكاملها مع بقية الأقطار العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. إعداد محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة التراث القومي)

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧١.

النتشة، رفيق شاكر. **الاستعمار وفلسطين: اسرائيل مشروع استعماري**. عمان: مطبعة بيت المقدس، ١٩٨٥.

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية**

مقارنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

هلال، علي الدين (محرر). **العرب والعالم**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

ندوات

أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي: وقائع ندوة الكويت ما بين ٧ ـ ١٢ نيسان «ابريل» ١٩٧٤. إعداد شاكر مصطفى. الكويت: جامعة الكويت؛ جمعية الخريجين، ١٩٧٥.

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٤.

الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. ٢ ج.

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٥.

التنمية المستقلة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٧.

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

الحياة الفكرية في المشرق العربي، ١٨٩٠ ـ ١٩٣٩. إعداد مروان بحيري؛ ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣.

ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكو ماتيي». إعداد غسان سلامة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة. تحرير هشام شرابي. بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

القضية الفلسطينية في أربعين عاماً بين ضراوة الواقع... وطموحات المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها جمعية الخريجين في الكويت. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٠.

الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Brun, Jean. *Philosophie de l'histoire*. Paris: Stoct, 1990.

Dominache, Jean-Marie. *Approches de la modernité*. Paris: Ecole polytechnique, 1986.

———. *Europe: Le Défi culturel*. Paris: La Découverte, 1990.

Gellner, Ernest. *Nation et nationalisme*. Traduit par Bénédicte Pineau. Paris: Payot, 1983.

Guéhenno, Jean-Marie. *La Fin de la démocratie*. Paris: Flammarion, 1993.

Habermas, Jürgen. *Le Discours philosophique de la modernité*. Traduit par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochitts. Paris: Gallimard, 1985.

Horkheimer, Max. *Eclipse de la raison, suivie de raison et conservation de soi*. Paris: Payot, 1974.

Iiauzu, Claude. *Race et civilisation: L'Autre dans la culture occidentale*. Paris: Syros, 1992.

Simmel, Georg. *Philosophie de la modernité*. Traduit par Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Payot, 1990.

Touraine, Alain. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992.

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
  - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
  - مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
  - من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
  - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
  - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
  - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
  - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
  - العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
  - حوار المشرق والمغرب (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
  - التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، ١٩٩١.
  - الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
  - فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.
  - وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.
  - المسألة الثقافية، ١٩٩٤.
  - الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٩٩٤.
  - مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، ١٩٩٥.
  - المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ١٩٩٥.
  - قضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح ـ الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة، ١٩٩٧.
  - حفريات في الذاكرة، ١٩٩٧.
  - ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، ١٩٩٨.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

